

**HERRA, SAAVATHAN KOIRATKIN MURUSIA**  
Syyrofoinikialaisnaisen ja Jeesuksen kohtaaminen toiseuden näkökulmasta  
tarkasteltuna Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa

Anne Ijäs  
Uuden testamentin eksegetiikan tutkielma  
Lokakuu 2021

## Tiivistelmä

**Tiedekunta:** Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto

**Maisteriohjelma:** Teologian ja uskonnotutkimuksen maisteriohjelma

**Opintosuunta:** Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asiantuntijatyön opintosuunta

**Tekijä:** Ijäs, Anne

**Työn nimi:** Herra, saavathan koiratkin murusia: Syyrofoinikialaisnaisen ja Jeesuksen kohtaaminen toiseuden näkökulmasta tarkasteltuna Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa

**Työn laji:** pro gradu -tutkielmat

**Kuukausi ja vuosi:** lokakuu 2021

**Sivumäärä:** 66 ja 1 liite

**Avainsanat:** eksegetiikka, Jeesus, Markuksen evankeliumi, Matteuksen evankeliumi, syyrofoinikialainen nainen, toiseus, toiseuttaminen, Tyros ja Sidon

**Säilytyspaikka:** Helsingin yliopiston kirjasto

### Muita tietoja:

**Tiivistelmä:** Tässä tutkielmassa tarkastelen kertomusta, jossa kerrotaan syyrofoinikialaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamisesta. Tutkin kertomusta Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa, sekä kahdessa modernissa kertomuksen tulkinnassa. Otan tutkimukseeni punaiseksi langaksi toiseuden ja toiseuttamisen.

Tutkimuksen alussa esittelen aikaisempaa tutkimusta sekä toiseuden teoriaa. Keskeisiä termejä ovat toiseus ja toiseuttaminen. Tähän liittyy vastaparit, joita luodaan, kun määritellään ”minä” ja ”toinen”. Toiseuttamiseen liittyvät vastaparit, joita löysin antiikin aikaisesta tulkinnasta, olivat juutalaisuus vs. ei-juutalaisuus sekä puhtaus vs. epäpuhtaus.

Tarkastelin kertomusta kolmessa osassa, joita olivat paikka, henkilöt ja vuoropuhelu. Näissä kolmessa osassa käytin toiseutta metodina ja tarkastelin niissä esiintyvää toiseuttamista. Tyros ja Sidon toivat esille puhdas vs. epäpuhtas vastaparin. Nainen ja Jeesus kohtasivat ”toisina” ja löysin heidän kohtaamisessaan toiseuttamista. Jeesus kutsui naista koiraksi, mikä on yksi toiseuttamisen muoto. Nainen näki Jeesuksen positiivisena ”toisena” ja uskoi, että Jeesus voi kielteisestä vastauksesta huolimatta auttaa. Heidän käymänsä keskustelu ilmensi toiseuttamista, mutta myös mahdollisuuden muutokseen.

Tarkastelin kahta modernia tulkintaa kertomuksesta ja sieltä nousi esille toiseuttamiseen liittyviä vastapareja: puhdas vs. epäpuhtas, valloittaja vs. valloitettu sekä mies vs. nainen. Modernin tulkinnat saivat inspiraation naisesta, sekä Jeesuksesta, joka oli valmis muuttamaan.

Tulkinnoista löytyi samanlaisia vastapareja ja toiseuttamista. Ihmisten kohtaamiseen liittyy myös ”toisen” ja ”minän” määrittely ja se näkyi Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa.

## Sisällysluettelo

<b>Tiivistelmä.....</b>	<b>2</b>
<b>1. Johdanto.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Aiheen esittely ja tutkimuskysymys .....</b>	<b>1</b>
1.1.1. Tutkimuskysymys .....	1
1.1.2. Aiempaa tutkimusta .....	2
1.1.3. Tutkielman eteneminen .....	5
<b>1.2. Toiseus .....</b>	<b>6</b>
1.2.1. Toiseus .....	6
1.2.2. Toiseuttaminen.....	8
1.2.3. Poikkeavuus, deviant .....	10
1.2.4. Marginaalisuus.....	11
<b>2. Evankeliumien tekstit .....</b>	<b>13</b>
2.1. Tekstit ja käännökset .....	13
<b>3. Kertomus Markuksen kertomana .....</b>	<b>15</b>
3.1. Markuksen evankeliumi .....	15
3.2. Kertomuksen konteksti .....	16
3.3. Markuksen tekstin tekstianalyysi.....	20
3.4. Toiseus Markuksen tekstissä .....	24
3.4.1. Tyros ja Sidon .....	26
3.4.2. Kertomuksen päähenkilöt.....	28
<i>Syyrofoinikialainen nainen</i> .....	28
<i>Jeesus</i> .....	33
3.4.3. Naisen ja Jeesuksen välinen keskustelu .....	35
3.4.4. Tiivistelmä toiseudesta Markuksen kertomuksessa .....	39
<b>4. Kertomus Matteuksen kertomana .....</b>	<b>40</b>
4.1. Matteuksen evankeliumi .....	40
4.2. Kertomuksen konteksti .....	42
4.3. Matteuksen tekstin tekstianalyysi .....	43
4.4. Toiseus Matteuksen tekstissä .....	46
4.4.1. Tyros ja Sidon .....	46
4.4.2. Kertomuksen päähenkilöt.....	47
<i>Kanaanilainen Nainen</i> .....	47
<i>Jeesus</i> .....	49
4.4.3. Naisen ja Jeesuksen välinen keskustelu .....	50
4.4.4. Tiivistetysti toiseudesta Matteuksen kertomuksessa .....	55
<b>5. Kaksi artikkelia ja kaksi tulkintaa .....</b>	<b>55</b>
5.1. Valloitetun maan nainen .....	56
5.2. Intian dalit-nainen.....	60
5.3. Toiseuden näkökulma artikkeleissa .....	63

<b>6. Johtopäätökset .....</b>	<b>63</b>
6.1. Toiseus Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa.....	63
6.2. Toiseus artikkeleissa .....	65
6.3. Hermeneuttisten tulkintojen vertailua.....	65
<b>Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....</b>	<b>68</b>
Lähteet ja apuneuvot.....	68
Kirjallisuus.....	68

# 1. Johdanto

‘You see’, he said, ‘they are the Others  
and it cannot be They without You  
nor can it be You without Them’  
‘You see’, he said, ‘they are the Others  
And you must face them without fail  
If you want your image to be indelible  
And remain what it is.’

Odysseas Elytis, *Axion Esti*, 1959

## 1.1. Aiheen esittely ja tutkimuskysymys

Jeesus kohtaa Syyrian foinikialaisen naisen, kun nainen tulee pyytämään, että Jeesus parantaisi hänen tyttärensä. Tämä kertomus löytyy kahdesta evankeliumista, Markus 7: 24–30 ja Matteus 15:21–28. Se on kertomus kohtaamisesta, jossa toinen kohtaa toisen. He tulevat erilaisista maailmoista. Kohtaaminen on haastava naiselle ja haastava Jeesukselle. Yllättävässä kohtaamisessa nainen rikkoo rajoja ja käyttäytyy poikkeuksellisesti. Nainen saa Jeesuksen myös käyttäytymään odottamattomalla tavalla. Jeesuksen ja naisen kohtaaminen kiehtoo minua, sillä Jeesus suhtautuu torjuvasti naiseen ja ensin kieltää naisen avunpyynnön. Markuksen evankeliumissa nainen kuvataan Syyrian foinikialaiseksi ja Matteuksen evankeliumissa kanaanolaiseksi Tyroksen ja Sidonin seudulla. Nainen on monella tavalla vastapari Jeesukselle. Jeesus on juutalainen ja nainen ei-juutalainen. Nainen on Jeesukselle ”toinen”, erilainen, ja Jeesus on naiselle ”toinen”.

Kertomus on molemmissa evankeliumeissa tärkeä ja sijoittuu evankeliumin ja Jeesuksen toiminnan eräänlaiseen taitekohtaan. Sitä pidetään Markuksen evankeliumin käännekohtana. Jeesus menee ei-juutalaiselle alueelle ja sen kautta hänen toimintansa ja sanomansa avautuvat myös ei-juutalaisille. Matteuksen evankeliumissa nähdään, että Matteuksen lähetysajatus näkyy tässä kertomuksessa selvästi.

Omana aikanamme kohtaamme usein ”toisia”, ihmisiä, jotka ovat erilaisia kuin me itse. Kulttuuri, kieli ja uskonto ovat vuoropuhelussa keskenään. Tämä kertomus, jossa Jeesus ja nainen kohtaavat hyvinkin erilaisina ihmisinä toisensa, on hyvä mahdollisuus meille tarkastella omaa suhtautumistamme ”toiseen”.

### 1.1.1. Tutkimuskysymys

Tutkielmassani minun on tarkoitus tutkia Jeesuksen ja naisen kohtaamista eri teksteissä ja vertailla niitä keskenään. Käyttämäni tekstit ovat Markuksen ja Matteuksen evankeliumit,

sekä kaksi nykypäivän tulkintaa kertomuksesta. Tarkastelen kohtaamista toiseuden teorian näkökulmasta. Kohtaamisessa lähdän liikkeelle kertomuksen tapahtumapaikasta ja siihen liittyvistä kysymyksistä. Kuinka kohtaamispaikka vaikuttaa naisen ja Jeesuksen väliseen kohtaamiseen? Mitä kohtaamispaikka kertoo lukijalle toiseudesta? Onko kohtaamispaikan suhteen erilaisia näkemyksiä ja mitä ne vaikuttavat kertomuksen tulkintaan?

Toiseksi tarkastelen kohtaamisen henkilöitä: naista ja Jeesusta. Nainen ja Jeesus näkivät toisensa sen kautta, että ”toinen” ei ole sama kuin minä, ”toinen” on eri. Haluan tarkastella sitä, kuinka nainen ja Jeesus näkivät toisensa tässä tilanteessa. Millä tavalla Jeesus näyttäytyy tässä kertomuksessa ja kuinka hän suhtautuu naiseen? Kuinka nainen näyttäytyy kertomuksessa ja kuinka hän näkee Jeesuksen? Muuttuivatko Jeesuksen ja naisen suhtautuminen toisiinsa kertomuksen aikana? Toiseuden kokemus ja siihen suhtautuminen on tarkoitus ottaa kaiken läpi kulkevana teemana. Otan sen huomioon tutkimukseni eri vaiheissa.

Kohtaamisessa Jeesuksen ja naisen käymä keskustelu on erityisen tärkeä ja tarkastelen sitä erikseen. Kuinka toiseus näkyy keskustelussa? Onko keskustelu erilainen Markuksen ja Matteuksen kertomana? Onko keskustelussa toiseuttamista? Tapahtuuko toiseudessa muutosta keskustelun aikana?

Loppuun otan kaksi nykypäivän tulkintaa kertomuksesta ja selvitän, kuinka toiseus teemana näkyy artikkelien kirjoittajien tulkinnoissa. Tapahtuuko nykypäivänä samankaltaista toiseuttamista ja muuttuuko ”toisen” toiseus?

### **1.1.2. Aiempaa tutkimusta**

Jeesuksen ja foinikialaisen naisen kohtaaminen on kertomus, jota on tutkittu paljon. Kertomusta on tutkittu esimerkiksi naisnäkökulmasta. Naisnäkökulmaa ovat tutkineet Susanna Asikainen, Stuart Love, Susan Miller ja Talvikki Mattila,<sup>1</sup> joiden tutkimuksia olen lukenut ja soveltanut omaan tutkielmaani. Susanna Asikainen käsittelee naisnäkökulmaa artikkelissaan *Women out of Place: The Women Who Challenged Jesus*. Siinä hän tutki kolmea naista, jotka haastoivat Jeesuksen. Yksi näistä naisista oli syyrofoinikialainen nainen, joka on oman tutkimukseni tutkimuskohteena. Asikainen tutki sitä, kuinka nämä naiset vaikuttivat Jeesuksen näkemykseen omasta tehtävästään. Hän tarkastelee näitä kertomuksia myös feminiinisyyden ja maskuliinisuuden näkökulmasta.

---

<sup>1</sup> Asikainen, 2018a *Women out of Place: The Women Who Challenged Jesus*; Love, 2010 *Jesus and Marginal Women*; Miller 2004 *Women in Mark's Gospel*; Mattila, 2002 *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective*.

Stuart Love on kirjassaan *Jesus and Marginal Women: The Gospel of Matthew in Social-Scientific Perspective*, tutkinut Matteuksen evankeliumissa esiintyviä naisia. Yksi, jonka hän on ottanut tutkimukseensa mukaan, on foinikialainen nainen. Hän liittää naisen aseman perheeseen ja löytää Matteuksesta kaksi perhemallia, Matteuksen aikaisen agraariyhteiskunnan perheen ja toisena uuden Jeesuksen perheen, jonka muodostavat ne, jotka haluavat elää Jumalan tahdon mukaisesti.<sup>2</sup> Love tutkii naisen asemaa suhteessa opetuslapsiin, väkijoukkoihin ja uskonnollisiin johtajiin. Hän tarkastelee naisia heidän kanssakäymisessään Jeesuksen kanssa. Hän nostaa esille naisten marginaalisen aseman ja määrittelee neljä eri marginaalisuuden lajia: strukturaalinen, sosiaalinen, ideologinen ja kulttuurinen.<sup>3</sup> Käytän näitä marginaalisuuden termejä omassa tutkimuksessani.

Talvikki Mattila lähestyy kirjassaan *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective* naisnäkökulmasta opetuslapseutta Matteuksen evankeliumissa. Matteuksen valtakunta-ajatus on Mattilalla myös tutkimuksen keskiössä. Luvussa, jossa hän käsittelee kanaanilaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamista, hän nostaa erityisesti esille siinä esiintyvät vastaparit, joita ovat juutalainen vs. ei-juutalainen, juutalainen alue vs. ei-juutalainen alue, nainen vs. Jeesus(mies) sekä lapset vs. koirat. Nämä edustavat kulttuurisia, sosiaalisia ja uskonnollisia eroavaisuuksia.<sup>4</sup> Nämä vastaparit tulevat esille myös omassa tutkimuksessani.

Susan Miller on tutkinut tätä kertomustasta. Markuksen evankeliumissa. Miller käy kirjassaan läpi Markuksen evankeliumissa esiintyvät naiset, jotka seurasivat Jeesusta. Millerin tarkoitus on tutkia ja ymmärtää sekä miesten, että naisten opetuslapseutta. Hän liittää Jeesusta seuranneet naiset palveluun (διακονέω), voiteluun (Jeesuksen kuolemaan liittyen) sekä todistajan tehtävään. Hän näkee, että naisilla oli oma roolinsa liittyen Jeesuksen kärsimyksen, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Oman tutkimukseni kannalta merkityksellistä on se, että hän tuo esille naisen ulkopuolisuuden ja käsittelee myös naisen identiteettiä ja Jeesuksen ja naisen välistä ristiriitaa.

Susanna Asikainen on tutkinut myös maskuliinisuutta.<sup>5</sup> Kirjassaan *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*, hän on tutkinut Jeesuksen ja muiden sen ajan miesten maskuliinisuutta synoptisissa evankeliumeissa. Hän peilaa sitä naisiin, opetuslapsiin ja Jeesuksen vastustajiin. Samoja aiheita hän käsitteli artikkelissaan

---

<sup>2</sup> Love 2010, 220.

<sup>3</sup> Love 2010, 237.

<sup>4</sup> Mattila 2002, 116.

<sup>5</sup> Asikainen, 2018 b. Jesus and Other Men; 2019 Maskuliinisuudet Synoptisissa Evankeliumeissa.

Maskuliinisuudet synoptisissa evankeliumeissa. Oma lähestymiskulmani ei ole mies- eikä naisnäkökulma, mutta olen näistä tutkimuksista saanut paljon aineksia omaa tutkielmaani varten. Pystyin käyttämään näitä lähteitä pohtiessani Jeesusta ja naista tässä kertomuksessa.

Pablo Alonso on yksi tutkija, joka on paneutunut tähän kertomukseen. Hän on tehnyt aiheesta väitöskirjan vuonna 2006 ja tämän pohjalta on vuonna 2011 ilmestynyt kirja, *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7:24–30*. Kirjan ensimmäisessä luvussa Alonso käy läpi kertomuksen tulkinnan historiaa eri aikakausina. Toisessa luvussa hän käy tekstin läpi tekstikritiikin kautta sekä vertaa tekstiä Matteuksen tekstiin. Kolmannessa luvussa on tekstin traditio, redaktio sekä historiallisuus Alonson tutkimuksen kohteena. Neljännessä luvussa hän paneutuu Matteuksen tekstiin, joka on Markuksen tekstin ensimmäinen tulkinta. Viidennessä luvussa on kertomuksen kontekstuaalista tulkintaa. Tähän liittyvät myös nykypäivän feministiset ja postkolonialistiset tulkinnat. Alonson tarkoituksena on ymmärtää kertomus sen historiallisessa kontekstissa sekä ymmärtää sen hermeneuttista merkitystä nykypäivänä.<sup>6</sup> Teesejä, joita Alonso tuo esille, ovat inkluusio ja tasa-arvo, hän kirjoittaa, että tavoitteena on, että olemme kaikki saman pöydän ääressä, eikä ketään ihmistä kutsuta ”koiraksi”.<sup>7</sup> Alonso nostaa esille myös naisen sanan ”λόγος” ja siihen liittyvän ajatuksen, että Jeesus kuuli naisen sanassa Isänsä äänen. Hän pohtii myös kertomuksen kristologiaa. Kertomus kuvaa Jeesuksen sellaisena, joka pystyy parantamaan ja pystyy myös muuttamaan mielensä. Alonso näkee myös, että kertomus on ajankohtainen tänä päivänä, koska se haastaa lukijan ylittämään rajoja, kuten Jeesus ja nainen tekivät.<sup>8</sup>

Michael Halcomb on kirjoittanut kirjasta arvostelun ja siinä hän suosittelee kirjaa kaikille Uuden Testamentin tutkijoille. Hän pitää erinomaisena käytettyjen lähteiden monipuolisuutta mainiten erityisesti sen, että Alonso on käyttänyt laajasti myös muuta kuin englanninkielistä aineistoa. Hän kiittää myös Alonson tekstistä tekemiä rohkeita johtopäätöksiä. Halcomb mainitsee Alonson esille tuomat teemat ykseys, ihmisarvo, Jeesuksen valmius muuttaa mieltään ja Jumalan äänen kuuleminen muiden kautta.<sup>9</sup> Löysin Alonson kirjan omien tutkimusteni loppuvaiheessa ja olen peilannut siihen omia löydöksiäni sekä saanut siitä lisää uutta aineistoa tätä tutkimusta varten.

Kuten tästä käy selville, niin Syyrofoinikialaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamista on tutkittu paljon. Tutkimusteemoja ovat olleet mm. naisnäkökulma, opetuslapseus ja valtakunta.

---

<sup>6</sup> Alonso 2011, XV–XVII.

<sup>7</sup> Alonso 2011, 340.

<sup>8</sup> Alonso 2011, 341–343.

<sup>9</sup> Halcomb 2013



Susanna Asikainen on tuonut mukaan myös miesnäkökulman ja Jeesuksen maskuliinisuuden. Naisen vaikutusta Jeesukseen on tutkittu. Pablo Alonso on tehnyt kertomuksesta väitöskirjan ja hän tuo esille nykypäivän teemoja, kuten tasa-arvon ja rajojen ylittämisen. Olen löytänyt näistä tutkimuksista paljon aineita kertomuksen tutkimiseen. Oma näkökulmani on kuitenkin hieman eri, lähestyn kertomusta toiseuden metodisesta näkökulmasta.

### 1.1.3. Tutkielman eteneminen

Aloitan tutkimukseni esittelemällä toiseuden käsitteen ja siihen liittyviä teorioita luvussa 1.2. Käytän toiseutta punaisena lankana tutkimuksessani. Toiseuteen käsitteenä olen tutustunut seuraavien teosten avulla: *The Faces of the Other*, toim. Maijastina Kahlos (2011), *Others and the Construction of Early Christian Identities*, toim. Hakola, Nikki & Tervahauta (2013) sekä Marja-Leena Hännisen toimittama tutkimus, *Vieras, outo, vihollinen: toiseus antiikista uuden ajan alkuun* (2013). Määrittelen toiseuden, toiseuttamisen, niihin liittyvän poikkeavuuden ja marginaalisuuden.

Luvussa kaksi käyn läpi kertomuksen tekstin Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa. Olen tehnyt kreikankielisestä tekstistä oman käännökseni ja laittanut Markuksen ja Matteuksen tekstit vierekkäin. Näin on mahdollista nähdä erot näiden kahden evankeliumin välillä. Keskeiset termit olen merkinnyt vahvistetulla fontilla ja ne käyn läpi luvuissa kolme ja neljä.

Luku kolme ja neljä sisältävät tekstianalyysin sekä keskeisten käsitteiden käsittelyn. Luvuissa myös käsitellään toiseutta. Olen poiminut kertomuksesta kolme aluetta, jotka ovat kertomuksen tapahtumapaikka, kertomuksen päähenkilöt, eli nainen ja Jeesus, ja kolmanneksi heidän käymänsä keskustelu. Tarkastelen näitä toiseuden kannalta. Minua kiinnostaa nähdä kuinka toiseus näkyy näissä kertomuksen osissa. Luku kolme käsittelee kertomusta Markuksen kertomana ja luku neljä Matteuksen kertomana. Molemmissa luvuissa on vielä lopussa kooste löytämistäni toiseuteen liittyvistä asioista.

Luku viisi on kaksi hermeneuttista nykypäivän tulkintaa kertomuksesta. Olen valinnut kaksi artikkelia, jotka on kirjoitettu tämän kertomuksen tulkintana nykypäivän tilanteisiin. Seppo Teinosen teologisen sanakirjan mukaan hermeneutiikka on ”tulkinta- tai selitystaito, tulkintamenetelmä, tiede, joka selvittelee tulkinnan periaatteita.”<sup>10</sup> Hermeneutiikka-sanan pohjalla voidaan nähdä olevan kreikankielinen sana ἐρμηνεία, joka tarkoittaa selitystä tai tulkintaa. Samasta juuresta tulee myös ἐρμηνευτής, joka tarkoittaa kääntäjää.

---

<sup>10</sup> Teinonen, 1999, 130.

Hermeneutiikassa on kyse tekstin tulkinnasta, mutta myös tekstin ja tulkitsijan välisestä suhteesta. Tämä tulkinta siirtyy tilanteesta toiseen.<sup>11</sup> Valitsemissani artikkeleissa tulee esille nykypäivän tulkintoja tästä Jeesuksen ja naisen kohtaamistilanteesta. Artikkeleista poimin myös ajatuksia toiseudesta.

Viimeinen luku on tekemiäni johtopäätöksiä kaiken tämän jälkeen. Siinä teen yhteenvedon Markuksen evankeliumin, Matteuksen evankeliumin sekä kahden artikkelin teksteissä esiintyvistä toiseudesta. Lopuksi vertailen näitä hermeneuttisia tulkintoja keskenään.

## **1.2. Toiseus**

Tässä jaksossa käyn läpi toiseuden ja toiseuttamisen eri näkökulmia. Nostan myös esille ajatuksia poikkeavuudesta sekä marginaalisuudesta. Näiden pohjalta teen analyysiä luvuissa kolme ja neljä.

### **1.2.1. Toiseus**

Toiseus ja toinen ovat käsitteitä, jotka liittyvät identiteettiin. Ne auttavat vastaamaan kysymykseen: ”Kuka minä olen?” Vastaus tähän kysymykseen löytyy toisesta kysymyksestä: ”Kuka minä en ole?” Määrittelemme minän määrittelemällä toisen, eli sen, joka ei ole minä. Tämä erottelu on oleellinen osa ihmisen ajattelua ja käyttäytymistä. Toisen ja minän määritteleminen auttaa rakentamaan yhteisöjä ja selventämään raja-aitoja. Syntyy ryhmä, joka on ”me”, ja ”me” voimme toimia yhdessä ja rakentaa yhteisöämme. Varjopuolena tässä on, että toinen määritellään usein negatiivisen kautta. Toinen on sellainen, mitä itse emme halua olla.<sup>12</sup>

Emmanuel Levinaksen teorian mukaan toiseudessa on kyse olemassa olemisesta. Hänen mukaansa on olemassa minä ja tämä minä ei ole toinen.<sup>13</sup> Levinas lähtee liikkeelle minän määrittelystä ja asettaa ikään kuin peiliksi toisen, joka on eri kuin minä. Maijastiina Kahlos ja Marja-Leena Hänninen nostavat tärkeäksi toisen määrittelemisen. ”Minä” määritellään toisen kautta. Levinas näkee, että minä on jo olemassa ja se ei ole sama kuin se toinen. Levinas jatkaa teoriaansa selittämällä tilannetta, jossa minä kohtaa toisen. Hän sanoo, että silloin erilaisuus (alterity) on tärkeää, ei samankaltaisuus. Toinen on toinen vain siksi, että hän on erilainen. Hän näkee tässä vaaran, että toinen nähdään minän alteregona. Toinen on oman itsen negatiivinen ilmentymä. Toinen ei ole itsenäisesti olemassa. Tällöin kohtaaminen

---

<sup>11</sup> Syreeni 1995, 10.

<sup>12</sup> Hänninen 2013, 9; Kahlos 2011, 3–4.

<sup>13</sup> Levinas 1987, 42.

ei ole vastavuoroinen.<sup>14</sup> Tilanteessa, jossa minä kohtaa toisen, Levinas näkee vaaran, että minä menettää itsensä tai vaihtoehtoisesti muuttaa toisen minäksi.<sup>15</sup> Tässäkään ei toteudu todellinen kohtaaminen, jossa olisi tilaa molemmille osapuolille.

Toiseuteen liittyy spatiaalinen etäisyyden käsite. Toiseus voi olla maantieteellisesti etäistä tai läheistä. Etäinen toinen ei ole yhtä merkityksellinen kuin lähellä oleva toinen. Etäinen toinen voi olla ideaali tai eksoottinen. Etäinen toinen ei liity jokapäiväiseen elämään, vaan on enemmän teoreettinen käsite. Läheinen toinen on naapuri, omaan elämänpiiriin liittyvä toinen, erilainen, joka täytyy toiseuttaa. Hänet täytyy nähdä itsestä erillisenä. Läheinen toinen on se, joka auttaa määrittelemään minuuden mutta myös uhkaa minuutta.<sup>16</sup>

Lähellä oleva toinen koetaan uhaksi, jos hän on liian samanlainen. Joskus kaksi ryhmää muistuttavat toisiaan niin paljon, että niitä on ulkopuolisen vaikea erottaa eri ryhmiksi. Tällainen tilanne koetaan ryhmässä uhkaavana. Jos ryhmien väliset rajat himmenevät, täytyy luoda uusia rajoja.<sup>17</sup>

Maria Beville määrittelee toiseutta sanomalla, että siihen liittyy olennaisesti käsite minuudesta. Kun määrittelemme toiseutta, määrittelemme samalla minuutta. Nämä kaksi ovat vahvasti linkittyneet toisiinsa. Oletuksena kuitenkin on, että toiseuden ja minuuden välillä kulkee jokin raja. Beville näkee, että toisen määrittelemiseen liittyy kulttuurillista, sosiaalista ja poliittista toiseuttamista.<sup>18</sup>

Bakhtin lähestyy toiseutta kielen kautta. Hän esittää, että jokaisella ihmisellä on useita eri kieliä, joita hän käyttää. Hän antaa esimerkin lukutaidottomasta ihmisestä, joka asuu maalla, näennäisesti muuttumattomassa ympäristössä. Tällä ihmisellä on käytössään arkikieli, uskonnollinen kieli, viranomaistilanteissa käytetty kieli ja runollinen, laulaessa käytetty kieli. Tämä ihminen ei ehkä osaa lukea, mutta hän käyttää monia eri kieliä arjessaan.<sup>19</sup> Foinikialaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamisessa heidän käymänsä keskustelu nousee keskiöön. Jeesuksen käyttämä kieli on vertauskuvallista ja siihen liittyy uskonnollisia käsitteitä juutalaisten oikeudesta. Jeesus puhuu juutalaisista lapsina ja muista kansoista koirina, joilla ei ole oikeutta lasten leipään. Yllättäen nainen osaa myös käyttää tätä vertauskuvallista kieltä ja hän vastaa samalla ”kielellä”. Nainen käyttää myös juutalaisia termejä, kuten κύριε, Herra, puhutellessaan Jeesusta.

---

<sup>14</sup> Levinas 1987, 83.

<sup>15</sup> Levinas 1987, 91.

<sup>16</sup> Kahlos 2011, 9–10.

<sup>17</sup> Petersen 2011, 29–30.

<sup>18</sup> Beville 2010, Introduction.

<sup>19</sup> Bakhtin, 1981, 295–296.

Toiseus voi Tui Korhosen mukaan olla myös positiivista. Positiivisella toiseudella hän tarkoittaa sitä, että toisen erilaisuus tunnustetaan ja annetaan sille tilaa. Toinen saa oikeuden olla erilainen.<sup>20</sup> Korhosen artikkelissa hän kirjoittaa eläinten toiseudesta suhteessa ihmisiin, mutta mielestäni tämän puolen toiseudesta voi yleistää koskemaan myös ihmisten välistä toiseutta. Marja-Leena Hännisen näkemys, että toiseudet voivat muuttua ja kääntyä myös toisinpäin tukee myös ajatusta, että toiseus ei välttämättä ole ainoastaan negatiivista. Hänninen sanoo, että toiseus on prosessi, jossa on eri asteita ja vivahteita. Toiseuden roolit, ”minä” ja ”toinen”, voivat myös kääntyä toisin päin.<sup>21</sup>

### 1.2.2. Toiseuttaminen

Toiseuttaminen on termi, jota käytetään, kun määritellään toinen tai toinen ryhmä negatiivisessa valossa. Toinen nähdään osana ryhmää, johon itse ei kuulu, ja jolla on epäedullisia ominaisuuksia. Toiseuttamisessa toinen nähdään alempiarvoisempana, heikompana ja epänormaalina suhteessa minään. Toiseuttaminen estää näkemästä yhtäläisyyksiä tai samankaltaisuuksia minän ja toisen välillä.<sup>22</sup> Marja-Leena Hänninen tuo esille ajatuksen, että toisen määrittäminen ei perustu tosiasioihin, vaan mielikuviin. Toiselle annetaan epäedullisena pidettyjä piirteitä. Näiden piirteiden merkitys ei perustu siihen ovatko ne tosia, vaan siihen, että ne ovat sillä ”toisella” ja ne ovat huonoja ominaisuuksia. Toiseuttamiseen kuuluu ajatus että ”toinen” nähdään huonompana, koska ”minä” nähdään parempana kuin tuo ”toinen”.<sup>23</sup>

Hänninen kirjoittaa, että toiseuttaminen johtaa maailman kahtiajakoon. On ”me” ja ne ”toiset”, jotka ovat huonompia ja vähempiarvoisempia kuin ”me”. Syntyy vastapareja, ja niistä se, johon itse kuuluu, on parempi. Vastaparien luominen on yksi toiseuttamisen keino, jonka avulla luodaan vastapareja ”toisen” ja ”minän” välille.<sup>24</sup> Paavali esimerkiksi käytti vastapareja: maallinen vs. taivaallinen sekä lihallinen vs. hengellinen. Kertomuksessa foinikialaisesta naisesta löytyy vastapareja, mm: juutalainen vs. ei-juutalainen, sekä mies vs. nainen. Vastapareista ensimmäinen, eli ”minä”, on aina se parempi. Tämä kahtiajako erottaa ja pystyttää raja-aitoja ”minän” ja ”toisen” välille. Vastakkainasettelu myös estää samankaltaisuuksien näkemisen.<sup>25</sup> Toinen voidaan myös asettaa marginaaliin ja sulkea oman yhteisön ulkopuolelle. Syyrofoinikialainen nainen oli monessa suhteessa marginaalissa. Siitä

---

<sup>20</sup> Korhonen 2013, 24.

<sup>21</sup> Hänninen 2013, 20.

<sup>22</sup> Kahlos, 2011, 4; Lehtipuu, 2013, 170.

<sup>23</sup> Hänninen 2013, 10.

<sup>24</sup> Hänninen 2013, 10.

<sup>25</sup> Hänninen 2013, 10.

enemmän jatkossa. Toiseuttamista voidaan toteuttaa myös näkemällä toinen ei-inhimillisenä. Toiselle ei anneta ihmisyyttä. Tästä esimerkkejä olivat eunukit, joita ei virallisesti pidetty ihmisinä roomalaisessa yhteiskunnassa. Tertullianus käytti epäinhimillistämistä toiseuttamisen keinona, kun hän nimesi vastustajansa Markionin villieläimiä huonommin käyttäytyväksi. Nykypäivänä tätä esiintyy myös. Vastikään uutisissa kerrottiin tsekkiläisjoukkueessa pelaavasta jalkapalloilijasta, joka kutsui suomalaista vastustajajoukkueen pelaajaa apinaksi. Hän sai tästä kymmenen ottelun pelikiellon, mutta tästä voimme nähdä, että tämänkaltaista toiseuttamista tapahtuu meidänkin ajassamme. Raamatun kertomuksessa Jeesus käytti vertausta, jossa hän sanoi naiselle, ettei lasten leipää saa antaa pienille koirille. Tästä voi ymmärtää, että Jeesus samaisti ei-juutalaiset koiriin. Joskus epäinhimillistäminen viedään astetta pidemmälle demonisoimalla toinen.<sup>26</sup> Nainen sanoi tyttärensä olevan pahan hengen vallassa. Kuinka hän näki oman tyttärensä?

Toiseuttamiseen sisältyy kysymys vallasta. Päivi Kuosmanen kirjoittaa Roomalaisten ja hunnien tilanteesta 370–380-luvulla. Hunnien ilmestyessä Rooman rajojen läheisyyteen heidät koettiin uhaksi. He olivat tuntemattomia ja outoja. Tällaisessa tilanteessa Kuosmanen mukaan nousee tarve vieraan kontrolloimiseen. Toiseuttaminen on keino saada vieras ja tuntematon oman vallan alle.<sup>27</sup> Nainen oli Jeesukselle tuntematon ja yllättävä uhka. Jeesuksen vastaus hänelle osoittaa, että Jeesus ei ollut valmis parantamaan hänen tyttärtään. Tämä kohtaaminen ei kuulunut suunnitelmiin. Jeesuksen vastauksessa on mielestäni nähtävissä halua kontrolloida tilanne hänen omien ajatustensa mukaisesti.

Toiseuteen liittyy myös ajatus yhtenäisyydestä ja muuttumattomuudesta. Toinen yksilönä omaa kaikki piirteet mitä ryhmälle on toiseuttamisessa määritetty. Toinen yksilönä saa tiettyjä ominaisuuksia, joiden katsotaan pitävän paikkansa kaikkien toisten kohdalla. Toinen ei muutu, hän on aina ”sellainen” toinen.<sup>28</sup> Tällaiseen ryhmään sisällytetään usein myös monia keskenään erilaisia ryhmiä.<sup>29</sup> Jeesus oli juutalainen ja nainen kuului ei-juutalaisten ryhmään. Jeesus tähdensi oman tehtävänsä koskevan juutalaisten ryhmää. Kertomuksessa kerrotaan tarkemmin naisen etnisestä ryhmästä, mutta periaatteessa ei-juutalaisten ryhmään kuuluu valtava määrä hyvinkin erilaisia ryhmiä. Voivatko nämä kaikki olla jotenkin samanlaisia keskenään? Toiseuttajan näkökulmasta ryhmään ”toinen” kuuluvat kaikki, jotka eivät kuulu ryhmään ”me”. Tässä toiseuttaja niputtaa yhteen monia hyvinkin

---

<sup>26</sup> Kahlos, 2011, 11–13.

<sup>27</sup> Kuosmanen 2013, 72–73.

<sup>28</sup> Kahlos, 2011, 12.

<sup>29</sup> Kahlos, 2011, 13–14.

erilaisia ryhmiä ja yksilöitä. Ryhmiä yhdistää vain se, että ne eivät ole ”me”. Toisin sanoen nämä toiset ryhmät eivät välttämättä ole samanlaisia keskenään, paitsi että ne eivät kuulu ryhmään ”me”.

Minulla on tästä omakohtainen kokemus, kun asuin pitkään kiinalaisessa maailmassa. Siellä minut ja kaikki muut ei-kiinalaiset nimettiin ulkomaalaisiksi. He eivät nähneet tarpeellisenä tehdä sen tarkempaa eroa, olinko eurooppalainen vai amerikkalainen, ulkomaalainen riitti ja se tarkoitti, että en ollut paikallinen, kiinalainen. Tähän ulkomaalaisuuteen liitettiin se piirre, että en osaa kiinan kieltä. Koska asuin siellä pitkään, se ei pitänyt paikkaansa, mutta silti oletus oli aina, että en osaa.

Kertomuksessa nainen laitetaan ryhmään ei-juutalaiset, mutta kertomuksen edetessä käy ilmi, että nainen, vaikka ei ollutkaan juutalainen, omasi joitakin juutalaisille kuuluvia piirteitä. Hän osasi käyttää oikeanlaista kieltä. Hän osoitti kunnioitusta ja luottamusta Jeesukselle ja hänellä oli usko.

Syyrofoinikialaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamisessa on nähtävissä toiseuttamista ja he näkivät toisensa ”toisena”. Näkisin kuitenkin, että kertomus haastaa ajatuksen, että toinen nähdään muuttumattomana. Se, että nainen ylipäänsä lähestyi Jeesusta edellyttää, että hänellä oli toive tai ennakkoojatus muutoksesta. Marja-Leena Hänninen tuo myös esille ajatuksen, että toiseudet eivät ole pysyviä. Toiseus on prosessi, jossa muutoksia tapahtuu koko ajan. Yksittäinen henkilö voi siirtyä pois toiseuden määritelmästä ja muuttua ”toisesta” osaksi ”meitä”.<sup>30</sup> Mielestäni Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa tapahtui tällaista muutosta.

### **1.2.3. Poikkeavuus, deviant**

Toiseuteen liittyy myös ajatus poikkeavuudesta. Poikkeava, englanniksi ”deviant”, on erilainen toinen, hän poikkeaa määrätyistä normeista. Poikkeavuus nähdään toisessa, ei itsessä. Majastina Kahlos sanoo, että toiseus täytyy määritellä, koska siihen liittyy poikkeavuutta. Sille tulee antaa nimi. Se, mikä katsotaan normaaliksi ei vaadi määrittelyä. Se toinen, joka toiseutetaan, poikkeaa normaalista. Se täytyy nimetä ja määritellä.<sup>31</sup>

Melanie Grué lähestyy kysymystä hieman eri näkökulmasta. Hänen argumenttinsa on, että jos poikkeavuus nähdään vain muissa, niin se voi johtaa sokeuteen minän määrittelemisessä. Hänen mukaansa ns. valkoinen rotu, johon hän itsekin lukeutuu, on niin poikkeukseton, että sitä ei edes mielletä roduksi, eikä sitä ole juuri tutkittukaan. Grué toi esille myös ryhmän sisäisen poikkeavuuden. Hän kuuluu itse valkoisen rodun alaryhmään, ”white

---

<sup>30</sup> Hänninen 2013, 20.

<sup>31</sup> Kahlos 2011, 169.

trash”, jotka ovat hyvin poikkeavia. He ovat köyhiä, työttömiä ja käytökseltään normeista poikkeavia. Tämä valkoisen rodun alempi ryhmä kokee toiseuttamista ja heidät pyritään sulkemaan pois normaalien valkoisten ryhmästä.<sup>32</sup> Myös Marja-Leena Hänninen puhuu ryhmän sisällä esiintyvistä toiseudesta. Hän nostaa esille erilaisia ryhmiä, kuten naiset, iäkkäät, kerjäläiset, rikolliset ja prostituoidut ryhminä, joihin suhtaudutaan eri tavalla, ja joita ”toiseutetaan.” Näillä ryhmillä nähdään olevan epäedullisia ominaisuuksia. Sellaisia, joita itsellä ei haluta olevan.<sup>33</sup>

Outi Lehtipuu kirjoittaa myös poikkeavuudesta. Poikkeavuus korostaa ajatusta, että on olemassa normaali ja se, joka ei ole normaali, on poikkeava. Poikkeava voi olla se ”toinen”, mutta se voi myös olla yksi ”meistä”. Toisen poikkeavuus helpottaa oman identiteetin määrittelyä. Jos toinen ei ole poikkeava vaan on liian samanlainen, se koetaan uhkana ja tämä johtaa käyttäytymistä siihen, että etsitään eroja. Pienistäkin eroista tehdään merkittäviä. Kaikkein suurimpana uhkana koetaan poikkeavuudet ryhmän sisällä. Ryhmän sisällä voi esiintyä ja usein esiintyykin poikkeavuutta. Poikkeava käyttäytyminen rikkoo sosiaalisia ja kulttuurisia normeja, jotka ryhmä on asettanut. Se, mikä on poikkeavaa voi vaihdella sukupuolen ja paikan ja ajan mukaan.<sup>34</sup>

Syyrofoinikialaisen naisen käyttäytyminen oli poikkeavaa. Kun hän tuli tapaamaan Jeesusta, hän rikkoi sopivan käyttäytymisen sääntöjä. Nainen, joka tulee tapaamaan miestä, rikkoo sopivaisuuden rajoja. Hän rikkoi myös juutalaisuuden ja ei-juutalaisuuden rajan. Markuksen evankeliumissa hän tuli sisälle taloon, mikä ei ollut sopivaa vieraan naisen tehdä.

#### **1.2.4. Marginaalisuus**

Marginaalisuus on tärkeä käsite tämän tutkimuksen kannalta ja osoitan, että foinikialainen nainen on marginaalissa useammallakin tavalla. Gino Germani määrittelee marginaalisuuden tilaksi, jolloin henkilö ei osallistu niihin rooleihin, joihin hänen odotetaan osallistuvan. Dennis Duling on määritellyt neljä erilaista marginaalisuutta. Ne ovat rakenteellinen marginaalisuus, sosiaalisen roolin marginaalisuus, ideologinen ja kulttuurinen marginaalisuus.

Rakenteellinen marginaalisuus liittyy sosiaaliseen systeemiin. Jotkut ihmiset ovat keskiössä ja toiset raja-alueella. Rakenteellinen marginaalisuus on tahatonta, sillä siihen kuuluvat ne ihmiset, jotka esimerkiksi rodun tai sukupuolensa takia eivät voi osallistua

---

<sup>32</sup> Grué 2014, 32–33.

<sup>33</sup> Hänninen 2013, 11 & 19.

<sup>34</sup> Lehtipuu 2013, 172–173.

haluamallaan tavalla. He kokevat vieraantumista. Antiikin aikaan tämä liittyi yhteiskunnan hierarkiaan, jonka pohjalla olivat köyhät, syrjäytyneet ja monesti myös naiset.<sup>35</sup> Dulingin mukaan tähän marginaaliryhmään kuuluvia löytyy Matteuksen evankeliumista mm. päivätyöläiset, orjat, eunukit, rituaalisesti epäpuhtaat, spitaalia sairastavat, Jeesusta seuraavat naiset ja sairaat, jotka Jeesus parantaa.<sup>36</sup>

Sosiaalisen roolin marginaalisuus on rakenteellisen marginaalisuuden alla. Nykypäivänä sillä viitataan tilanteisiin, joissa naisilla ja vähemmistöihin kuuluvilla on vaikea tai mahdoton päästä joihinkin ammatteihin. Sosiaalisen roolin marginaalisuus estää pääsyn joihinkin rooleihin sen perusteella, että ei kuulu oikeaan ryhmään. Jeesuksen aikaan sosiaalista liikkuvuutta esiintyi hyvin vähän, lähinnä Rooman armeijassa ja uskonnollisissa yhteisöissä. Sosiaalinen liikkuvuus oli silloin lähes olematonta.<sup>37</sup>

Ideologinen marginaalisuus viittaa ihmisiin, jotka haluavat kuulua johonkin ei-normatiiviseen ryhmään. Nämä henkilöt valitsevat itse tämän marginaalisen ryhmän, johon haluavat kuulua. Dulingin mukaan he ovat ilman asemaa ja roolia, he ovat spontaaneja ja anonyymeja. He ovat samanlaisessa tilassa kuin Turnerin rituaaliteorian liminaalivaiheessa olevat henkilöt. He kokevat yhteenkuuluvuutta muiden tähän ryhmään kuuluvien kanssa. Tämä marginaalisuus on vapaaehtoista, koska henkilöt itse valitsevat sen.<sup>38</sup> Duling esittää ajatuksen, että opetuslapset ovat ideologisessa marginaalissa, erityisesti Jeesuksen lähettäessä heidät lähetysmatkalle (katso Matteus 10).

Kulttuurinen marginaalisuus viittaa henkilöihin, jotka on pakotettu elämään kahden erilaisen maailman välissä kuulumatta kumpaankaan. He kokevat eristyneisyyttä ja heidän identiteettinsä on muotoutumaton. Henkilö, joka ei selvästi kuulu kumpaankaan kulttuuriin kokee väistämättä ulkopuolisuutta ja kykenemättömyyttä osallistua rooleihin, joihin hänen odotetaan osallistuvan, ja joihin hän itsekin haluaisi osallistua. Tästä esimerkkinä voi olla maahanmuuttaja. Hän on kahden kulttuurin, kahden maailman välissä. Hän on sidoksissa kulttuuriin ja maailmaan, josta hän on lähtöisin ja sidoksissa myös uuteen kulttuuriin ja maailmaan. Hän kokee hyväksyntää ja hylkäämistä, yhteenkuuluvuutta ja syrjintää, hän on sisäpiirissä ja ulkopuolinen yhtä aikaa.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Duling 2005, 137.

<sup>36</sup> Duling 2005, 138.

<sup>37</sup> Duling 1992, 648; Love 2009, 7–8.

<sup>38</sup> Duling 2005, 137; Love 2009, 8–9.

<sup>39</sup> Duling 2005, 138.



Love on sitä mieltä, että foinikialainen nainen on sekä kulttuurisesti, että rakenteellisesti marginaalissa.<sup>40</sup> Nainen on rakenteellisesti marginaalissa useasta syystä. Hän on ei-juutalainen, mahdollisesti prostituoitu ja hänen tyttäressään on paha henki.<sup>41</sup>

## 2. Evankeliumien tekstit

Kertomuksen teksti löytyy sekä Markukselta, että Matteukselta. Olen laittanut nämä tekstit taulukkoon rinnakkain. Näin on helppo nähdä näiden kahden tekstin samankaltaisuudet sekä eroavuudet. Toiseus ja toiseuttamis teemojen kannalta on tärkeää ymmärtää kertomus ja siinä esiintyvät termit. Tarkastellessani toiseutta ja toiseuttamista erityisen merkityksellisiä ovat kertomuksen tapahtumapaikka, sekä se, mitä kerrotaan tai tulkitaan henkilöiden taustasta. Markuksella ja Matteuksella on myös eroja, jotka tulevat seuraavassa esille. Jokaisen jakeen kohdalla on myös oma käännökseni kreikankielisestä tekstistä.

### 2.1. Tekstit ja käännökset

<p>MARKUS 7:24–30 24- Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδὲνα ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·</p> <p>Sieltä noustuaan hän meni Tyroksen (ja Sidonin) alueelle. Ja mentyään sisälle taloon hän toivoi, että kukaan ei tietäisi sitä. Mutta hän ei kyennyt olemaan salassa.</p>	<p>MATTEUS 15:21–28 21- καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.</p> <p>Ja lähdettyään sieltä Jeesus vetäytyi Tyroksen ja Sidonin alueelle.</p>
<p>25-ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἣς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·</p> <p>Mutta heti kuultuaan hänestä nainen, jolla oli pieni tytär, jossa oli saastainen henki, tuli ja lankesi Jeesuksen jalkojen juureen.</p>	<p>22-καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χανααῖα ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται</p> <p>Ja katso, kanaanilainen nainen siltä alueelta tuli ja huusi sanoen: ”Armahda minua, Herra, Daavidin Poika. Minun tyttäreni on pahoin riivaajan vallassa.”</p>
<p>26-ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.</p>	

<sup>40</sup> Love 2009, 11.

<sup>41</sup> Love 2009, 137.

<p>Nainen oli kreikkaa puhuva nainen, syyrofoinikialainen syntyperältään. Ja hän pyysi, että Jeesus ajaisi ulos pahan hengen hänen pienestä tyttärestään.</p>	
	<p>23-ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν.</p> <p>Ja hän ei vastannut hänelle sanaakaan. Ja hänen opetuslapsensa tullen hänen luokseen pyysivät häntä sanoen: ”Hätistä hänet pois, sillä hän huutaa meidän peräämme.”</p> <p>24-ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.</p> <p>Ja vastaten hän sanoi: ”Minua ei lähetetty kuin Israelin huoneen kadoksissa olevia lampaita varten.”</p>
	<p>25-ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι.</p> <p>Ja kun hän tuli hän heittäytyi maahan ja sanoi hänelle: ”Herra, auta minua.”</p>
<p>27-καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· <b>ἄφες πρῶτον</b> χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν <b>τέκνων</b> καὶ <b>τοῖς κυναρίοις</b> βαλεῖν.</p> <p>Ja Jeesus sanoi hänelle: ”Salli ensin lasten tulla ravituksi, sillä ei ole oikein ottaa lasten leipää ja heittää sitä pienille koirille.”</p>	<p>26-ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.</p> <p>Ja vastaten hän sanoi: ”Ei ole oikein ottaa lasten leipää ja heittää sitä pienille koirille.”</p>
<p>28-ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν <b>ψιχίων</b> τῶν <b>παιδίων</b>.</p> <p>Nainen vastasi ja sanoi hänelle: ”Herra, koirat pöydän alla syövät pienten lasten muruja.”</p>	<p>27-ἡ δὲ εἶπεν· <b>ναὶ</b> κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν <b>κυρίων αὐτῶν</b>.</p> <p>Ja hän sanoi: ”Kyllä Herra, kuitenkin koirat syövät murusia, jotka putoavat heidän herrojensa pöydältä.”</p>
<p>29-καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.</p>	<p>28- τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης</p>

<p>Ja Jeesus sanoi hänelle: ”Tämän sanan tähden, mene, paha henki on lähtenyt ulos sinun tyttärestäsi.”</p> <p>30-καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ <b>παιδίον</b> βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.</p> <p>Ja mentyään pois omaan kotiinsa, hän löysi lapsen, joka makasi sängyssä ja paha henki oli lähtenyt pois.</p>	<p>Sitten vastaten Jeesus sanoi hänelle: “Nainen, suuri on sinun uskosi. Tapahtukoon sinulle niin kuin sinä toivot.” Ja hänen tyttärensä parantui siitä hetkestä.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### 3. Kertomus Markuksen kertomana

#### 3.1. Markuksen evankeliumi

Markuksen evankeliumin katsotaan olevan evankeliumeista vanhin. Se on todennäköisesti kirjoitettu noin 70 jKr. Kirjoituspaikka on Rooman keisarikunnan alueella ja se on kirjoitettu pakanakristityille lukijoille. Evankeliumi merkitsee ilosanomaa, ja Markuksen evankeliumin keskiössä ovat Jeesuksen toiminta, kuolema ja ylösnousemus, jotka yhdessä muodostavat evankeliumin.<sup>42</sup> Theissenin mukaan evankeliumi on kirjoitettu Syyriassa. Hän sanoo, että evankeliumissa on liian paljon virheitä liittyen Palestiinaan, että se voisi olla sellaisen kirjoittama, joka on asunut Jerusalemissa. Joidenkin tutkijoiden mukaan kirjoittaja olisi ollut Johannes Markus Jerusalemistä. Kirjoittajan on Theissenin mukaan kuitenkin täytynyt olla lähellä Palestiinaa, ei Roomassa asti.<sup>43</sup>

Evankeliumin kirjoittajaa kutsutaan Markukseksi, vaikka hänestä ei tiedetä paljoakaan. Matti Myllykoski sanoo artikkelissaan Markuksen evankeliumista, että Markuksen käyttämä kieli viittaa kreikan puhuttuun kieleen, eikä ole yhtä korkeatasoista kreikkaa verrattuna Matteuksen ja Luukkaan teksteihin. Markus selittää evankeliumissaan juutalaisia tapoja, esimerkiksi luvussa seitsemän,<sup>44</sup> kun hän selittää juutalaisia ruokasäädöksiä. Tästä voi päätellä, että Markus ei ollut juutalainen ja että hänen

<sup>42</sup> Nikolainen 1984, 9; Schweizer 1989a, 21–22.

<sup>43</sup> Theissen 2003, 96–97.

<sup>44</sup> Markus 7: 2–4

seurakuntansa oli myös ainakin osin pakanakristillinen.<sup>45</sup> Evankeliumin ensimmäinen jae, Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Jeesuksen Kristuksen evankeliumin alku, toimii myös otsikkona ja siitä Myllykoski päättelee, että Markus haluaa yhdistää Jeesuksen julkisen toiminnan kristilliseen julistukseen.<sup>46</sup>

Kaksilähdeteorian mukaan Matteus ja Luukas ovat käyttäneet Markuksen evankeliumia, sekä Q-lähdettä kirjoittaessaan omat evankeliuminsa. Se on jäänyt epäselväksi, että tunsiko Markus Q-lähteen, käyttikö hän sitä, ja jättikö tietoisesti osan käyttämättä.<sup>47</sup> Tässä tutkimuksessa lähdän siitä, että Markus on evankeliumeista vanhin, ja olen ottanut sen tekstin ensisijaiseksi tekstiksi, johon vertaan Matteuksen tekstiä.

Pablo Alonso käsittelee foinikialaisen naisen kertomusta kirjassaan, *The Woman Who Changed Jesus. Crossing boundaries in Mark 7,24–30*. Hän käy pitkän keskustelun eri teorioista liittyen siihen, onko Markuksen kertomus edeltävä suhteessa Matteukseen. Alonso tutkii neljää eri mahdollisuutta: Markus pohjautuu Matteuksen evankeliumiin, Matteus ja Markus ovat täysin itsenäisiä toisistaan, Matteus pohjautuu Markukseen ja johonkin toiseen lähteeseen sekä neljäntenä vaihtoehtona sen, että Matteus pohjautuu Markukseen. Tutkijat, joita hän arvioi ovat H.J. Held ja J.–F. Baudoz. Hän lopulta päätyy neljänteen vaihtoehtoon tosin sillä tarkennuksella, että hänen mielestään Markuksella ei ollut Q lähdettä käytössään. Olen hänen kanssaan samaa mieltä siitä, että tämä kertomus on Markuksella edeltävä ja siksi etenen tutkimuksessani Markus vetoisesti.<sup>48</sup>

### **3.2. Kertomuksen konteksti**

Kertomus syyrofoinikialaisnaisen ja Jeesuksen kohtaamisesta sijoittuu suurempaan kokonaisuuteen, joka Guelichin mukaan alkaa ja päättyy ruokkimisihmeisiin.<sup>49</sup> Siitä, mistä jakso alkaa ja loppuu, on olemassa erilaisia näkökantoja. Joel Marcuksen tekemässä jaottelussa jakso on evankeliumin kolmas jakso ja sijoittuu välille Markus 6:6b–8:21. Guelichin jaottelussa kokonaisuus sijoittuu välille Markus 6:30 – 8:10. Alonso puolestaan sijoittaa kertomukseen jaksoon Markus 6:31–8:26. Hän perustelee tätä sillä, että jaksossa 8:22–26 Jeesus parantaa sokean miehen ei-juutalaisella alueella. Aikaisemmin 7:31–37 Jeesus paransi kuuron miehen myöskin ei-juutalaisella alueella. Näissä kahdessa

---

<sup>45</sup> Myllykoski 1997, 82–83.

<sup>46</sup> Myllykoski 1997, 8.

<sup>47</sup> Schweizer 1989a, 13.

<sup>48</sup> Alonso, 2011, 73–83.

<sup>49</sup> Guelich 1989, 383.

parantamiskertomuksessa Alonso näkee viittauksen opetuslapsiin, jotka ovat sokeita ja kuuroja ja tarvitsevat parannusta.<sup>50</sup> Oman tutkimukseni kannalta on järkevintä rajata jakso välille Markus 6:30–8:21. Kysymys opetuslapsista ja siitä kuinka Markus heitä kuvaa ei ole oman tutkimukseni kannalta relevanttia. Toki se, että sokean miehen parantaminen tapahtuu ei-juutalaisella maaperällä voi olla kokonaisuuden kannalta tärkeää, mutta toisaalta Alonso itsekin näkee sen siirtymäjaksona.<sup>51</sup> Oman tutkimukseni kannalta pitäydyn jaotteluun Markus 6:30–8:21.

Tässä jaksossa on yhtenä teemana leipä, joka esiintyy useassa eri kohdassa. Ruokkimisihmeissä Jeesus ruokkii leivällä ja kalalla ensin viisituhatta miestä, ja leiväntähteitä jää yli kaksitoista korillista. Kahdeksannessa luvussa Jeesus ruokkii neljätuhatta miestä ja siinäkin jää tähteitä. Ensimmäisen ruokkimisihmeen jälkeen Jeesus lähettää opetuslapset vastarannalle jääden itse rukoilemaan. Illan tultua Jeesus kävelee veden päällä opetuslasten luokse ja tyynnyttää ankaran vastatuulen. Jakeessa 52 mainitaan jälleen leipä. Markus kirjoittaa, että ”Sekään, mitä leiville tapahtui, ei ollut avannut heidän silmiään.” Tässä Markus viittaa edellä tapahtuneeseen ruokkimisihmeeseen. Joel Marcuksen mukaan tässä näkyy ehtoollisteologia. Ruokkimisihme antoi esimakua ehtoollisesta. Jeesus on näissä kertomuksissa ihmeellisesti läsnä vaikeissa tilanteissa. Jeesus itse on leipä, joka ruokkii nälkäiset.<sup>52</sup>

Seuraavaksi leipä mainitaan Jeesuksen ja foinikialaisen naisen keskustelussa. Jeesus sanoo, että ei ole oikein antaa lasten leipää koiranpenikoille. Nainen yhtyy leipäteemaan sanomalla, että koiratkin saavat syödä pöydän alle putoavia leivänmurusia. Tässä kertomuksessa Jeesus käy keskustelua naisen kanssa siitä, kenelle leipä on tarkoitettu. Se on tarkoitettu Israelin kansalle. Kertomuksen lopussa nainen, joka on ei-juutalainen, eikä siis ole oikeutettu leipään, saa osansa siitä. Joidenkin kommentaarien mukaan se, kenellä on oikeus leipään, näkyy myös ruokkimisihmeissä. Marcus tulkitsee kertomukset siten, että ensimmäinen ruokkimisihme tapahtuu juutalaisella alueella ja toinen ruokkimisihme ei-juutalaisella alueella.<sup>53</sup> Tämän teorian mukaan Jeesus olisi edelleen ollut ei-juutalaisella alueella toisen ruokkimisihmeen aikaan. Alonso näkee myös, että toinen ruokkimisihme tapahtui ei-juutalaisella alueella. Hän näkee kuitenkin, että siinä oli tärkeää, ei se, että leipä

---

<sup>50</sup> Alonso 2011, 310–328.

<sup>51</sup> Alonso 2011, 326.

<sup>52</sup> Marcus 2000, 435.

<sup>53</sup> Marcus 2000, 466.

kuuluu myös ei-juutalaisille, vaan se, että sekä juutalaiset, että ei-juutalaiset ovat saman pöydän ääressä, sama leipä kuuluu kaikille.<sup>54</sup>

Aimo Nikolainen viittasi myös siihen, että kertomus on Markuksen evankeliumissa taitekohta. Sitä ennen Jeesuksen tehtävä oli toimia juutalaisten parissa, mutta tämä kertomus tuo ei-juutalaiset mukaan Jeesuksen toimintapiiriin. Se, että Jeesus paransi ei-juutalaisen naisen tyttären ennakoi universaalia kristillisyyttä.<sup>55</sup>

Luvussa kahdeksan ruokkimisihmeen jälkeen Jeesus ja opetuslapset ovat veneessä, ja opetuslapsilla on huolena leivän puute. Heillä on mukana vain yksi leipä. Mitä mahtoi tapahtua seitsemälle korilliselle leipiä? Ehkä ne oli jaettu väkijoukoille kotiin vietäväksi. Jeesus varoitti opetuslapsia fariseuksista ja hermostui kun he jatkoivat leivästä huolehtimista. Jeesus muistutti ruokkimisihmeistä ja antoi selvästi ymmärtää, että leipää on yllin kyllin.

Leipäteemassa on tässä kokonaisuudessa nähtävissä kaksi eri painotusta. Ensimmäinen on se, että Jeesus huolehti siitä, että ihmisillä oli leipää ja kun hän huolehti siitä, niin sitä oli riittävästi. Kaikki saivat sen mitä tarvitsivat ja sitä jäi myös yli. Tämä näytti olevan opetuslapsille vaikea oppia ja Jeesus välillä hermostui siihen, kun opetuslapset eivät ymmärtäneet, ettei heidän tule huolehtia. Toinen painotus on kysymys siitä, kenelle leipä kuuluu. Toisaalta leipä kuuluu ensisijaisesti juutalaisille, mutta lopulta myös ei-juutalainen nainen saa siitä osansa.

Toinen teema, joka esiintyy tässä kokonaisuudessa, on epäpuhtaus, tai saastaisuus. Ennen kertomusta Jeesuksen ja foinikialaisen naisen kohtaamisesta, Jeesus keskustelee ensin fariseusten ja lainoppineiden kanssa, sitten väkijoukon kanssa ja lopuksi opetuslasten kanssa puhtaussäännöksistä ja perinnäissääntöjen noudattamisesta. Hän sanoo opetuslapsilleen, että ei ihmistä saastuta mikään ulkoapäin tuleva, vaan se, mikä tulee ihmisen sisältä, sydäimestä.<sup>56</sup> Tässä on mielenkiintoista huomata se, mihin jo aikaisemmin viittasin, että Markus selittää lukijoilleen fariseusten ja juutalaisten puhtauteen liittyviä tapoja. Markus kertoo jakeissa 3 ja 4 kuinka juutalaiset pesevät kätensä ennen ateriala ja hän innostuu myös kertomaan torilta ostettujen ruokien vihmomisesta ennen syömistä.

Keskustelussaan fariseusten ja kirjanoppineiden kanssa Jeesus puhui siitä, kuinka säädöksiä käytetään väärin ja niitä noudattamalla rikotaan Jumalan käskyjä. Ihmisjoukoille Jeesus puhui siitä, mikä saastuttaa. Hän sanoi, että se mikä saastuttaa tulee ihmisen sisältä. Opetuslapsilleen hän selvensi tätä opetusta.

---

<sup>54</sup> Alonso 2011, 320–323.

<sup>55</sup> Nikolainen 1984, 79.

<sup>56</sup> Markus 7:18–20

Näiden opetusten jälkeen Jeesus menee Tyroksen alueelle. Tyroksen alue on Galileasta pohjoiseen, Syyrian provinssissa. Syyrian provinssia kutsutaan myös Foinikiaksi, ja Markus selventää, että nainen on syyrofoinikialainen. Tyros ja Sidon sijaitsevat rannikolla.<sup>57</sup> Tämä on ei-juutalaista, pakana-aluetta. Tällä alueella ei noudateta juutalaisten puhtaussäännöksiä. Jeesuksen ja syyrofoinikialaisen naisen kohtaaminen tapahtuu Markuksen evankeliumin mukaan täällä.

Nainen, jonka Jeesus kohtasi oli ei-juutalainen, ja siten hänet katsottiin myös epäpuhtaaksi. Hän ei todennäköisesti noudattanut puhtaussäädöksiä ja hänen tyttäressään oli saastainen henki. Markuksen kerronnassa näkyy tässä kokonaisuudessa selvästi tämä epäpuhtaus- tai saastaisuusteema.

Collins esittää eriävän ajatuksen kertomuksen tapahtumapaikasta. Hän arvelee, että jakeen 24 alkua on muutettu. Alun perin kertomuksen tapahtumapaikka on Kapernaum. Collins esittää ajatuksen, että Markus on käyttänyt kokoelmaa Jeesuksen ihmeteoista lähteenään ja siinä tämä kertomus on seurannut sokean parannuskertomusta, jonka tapahtumapaikka on Betsaida. Täten on loogista, että Jeesus siirtyy Kapernaumiin, joka sijaitsee lähellä Betsaidaa.<sup>58</sup> Hän näkee epätodennäköisenä sen, että Jeesus olisi lähtenyt kauas Tyrokseen. Myös se, että nainen esitellään nimenomaan syyrofoinikialaisena tuntuu edellyttävän, että ollaan ei-foinikialaisella alueella, eli Galileassa. Jeesuksen puheet lapsista, joiden tulee ensin tulla ravituiksi, olisi myös järkevämpi näin.<sup>59</sup>

Katsottaessa Markuksen evankeliumia kokonaisuutena olen taipuvainen ajattelemaan, että Markuksen tarkoitus tässä on viedä Jeesus pakana-alueelle ja kertoa syyrofoinikialaisnaisen uskosta. Jeesus menee alueelle, jota ajan puhtaussäädösten mukaan voitiin pitää epäpuhtaana, saastaisena alueena. Tässä jaksossa ja erityisesti Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa on kyse rajojen rikkomisesta ja epäpuhtaalle alueelle meneminen on yksi esimerkki rajojen rikkomisesta.

Jeesuksen ekskursio pakana alueella jatkuu naisen palattua kotiinsa. Markus kertoo Jeesuksen lähtevän Tyroksesta ja kulkevan Sidonin ja Dekapolin kautta Galileanjärvelle. Tämä matkareitti kiertää suuren lenkin, lähtien ensin Tyroksesta pohjoiseen Sidoniin ja sieltä etelään Dekapoliksen alueelle. Dekapolis on suurilta osin myöskin pakana-aluetta. Markuksen on tässä tarkoitus osoittaa Jeesuksen liikkuneen ei-juutalaisilla pakana-alueilla.

---

<sup>57</sup> Katso liitteenä oleva kartta Palestiinasta Jeesuksen aikaan.

<sup>58</sup> Collins 2007, 364.

<sup>59</sup> Collins 2007, 364-365.

Schweizerin mukaan tämän Jeesuksen kiertelevän kulkureitin kuvailemisen tarkoitus on Markuksella ollut osoittaa, että Jeesuksen sanoma oli esillä myös pakanamaailmassa.<sup>60</sup>

Metzger toteaa myös, että Jeesuksen reitti oli rengasreitti. Se kulki pohjoiseen Tyroksen ja Sidonin läpi, sieltä itään ja etelään Kesarean Philipistä Jordanin itäpuolelle, saapuen lopulta Galileanjärvelle idästä päin, Dekapoliksen alueelta.<sup>61</sup>

Toisaalta Markukselle on tyypillistä epätarkkuus paikkojen ja tapahtumien aikataulujen suhteen.<sup>62</sup> Joel Marcus esittää ajatuksen, että Markuksella olisi käytössään teologinen maantiede. Hän haluaa paikoilla korostaa teologista ajatusta. Tässä tapauksessa hän korostaa sitä, että Jeesus oli pakana-alueella, koska evankeliumi kuuluu myös pakanoille.<sup>63</sup> Theissenin tuo esille näkemyksen, että nämä alueet, joilla Jeesus kiersi, ovat niitä alueita, joissa oli kristillisiä yhteisöjä Markuksen aikaan. Theissen myös vertaa Markuksen kuvaamaa kiertoreittiä Plinius Vanhemman (Pliny the Elder) kuvaukseen Foinikiasta. Pliniuksen kuvaama reitti on hyvin samanlainen kuin Markuksen kuvaama reitti. Theissen kysyykin, oliko siihen aikaan tapana kuvata jokin maa tähän tapaan rengasreittinä?<sup>64</sup>

### **3.3. Markuksen tekstin tekstianalyysi**

Käyn seuraavassa läpi Markuksen tekstissä esiintyviä sanoja, jotka ovat merkittäviä tämän tutkimuksen kannalta. Sanat ovat ne, jotka aikaisemmin käännöksen yhteydessä olivat lihavoituna.

**τὰ ὅρια** (jae 24) on monikkomuoto joka tarkoittaa rajoja. Sana viittaa maantieteelliseen alueeseen, jolla on rajat. Jeesus meni Tyronin (ja Sidonin) alueelle. Sidonin alueen mainitsemiseen liittyen Esko Haapa nostaa esille ajatuksen, että tässä on viittaus Vanhan testamentin kertomukseen Eliasta, joka meni Sidoniin, missä hän tapasi leskinaisen.<sup>65</sup> Davies ja Allison käsittelevät tätä kysymystä kommentaarissaan. Heidän mukaansa yhteneväisyys kohtaan 1. Kun. 17:8–24, jossa kerrotaan Eliasta ja leskinaisesta on melko vähäinen. Vanhan testamentin kertomus ei käsittele juutalainen vai ei-juutalainen teemaa, ja siinä Elia herättää lesken pojan kuolleista, kun taas kertomuksessa syyrofoinikialaisesta naisesta kyseessä on pahan hengen riivaaman tyttären parantaminen. He pitivät yhteyttä

---

<sup>60</sup> Schweizer 1989a, 101.

<sup>61</sup> Metzger 1994, 82.

<sup>62</sup> Schweizer 1989a, 14.

<sup>63</sup> Marcus 2000, 21.

<sup>64</sup> Marcus 2000, 472; Theissen 1992, 243–245.

<sup>65</sup> Haapa 1975, 112–113.



näiden kahden kertomuksen välillä melko löyhänä.<sup>66</sup> Tämä yhteys on kuitenkin voinut vaikuttaa siihen, että kristillinen perinne on tehnyt kanaanilaisesta naisesta lesken.

**εἰσέλθων εἰς οἰκίαν** (jae 24) voidaan kääntää ja yleensä käännetäänkin merkitsemään ”mentyään sisälle taloon”. Eduard Schweizer sanoo kommentaarissaan, että ”talo” liittyy ajatukseen, että ihmisiä on paljon, tungokseen asti ja Jeesus menee taloon saadakseen olla rauhassa.<sup>67</sup> Tämä sopii hyvin tähän Markuksen evankeliumin kohtaan. Jeesus meni pois juutalaiselta alueelta saadakseen olla rauhassa, mutta ei onnistunut siinä. Decker tuo tähän erilaisen tulkintamahdollisuuden. Hän kiinnittää huomion εἰς- sanan tuplakäyttöön, joka voi olla tyylikeino tai sitten tapa korostaa jotain asiaa. Hänen mukaansa tässä kontekstissa ei ole kyseessä tyylikeino vaan talon sisälle menemisen korostaminen. Hänen mukaansa se voisi tässä tarkoittaa huoneen vuokraamista tai asuinpaikan hankkimista.<sup>68</sup> Tämä olisi tavallaan selitys sille, miksi Jeesus meni sisälle kyseiseen taloon. Itse kertomuksen kannalta tällä ei ole suurempaa merkitystä.

**ἡδυνήθη** (jae 24) tulee sanasta δύναιμι. Sanaan liittyy ajatus kyvystä ja voimasta, vallasta tehdä, tai kyetä tekemään jotain.<sup>69</sup> Tästä minulle tulee ajatus, että Jeesus ei kyennyt pysymään piilossa, se oli hänen oman hallintansa ulkopuolella oleva asia. Hän oli poistunut juutalaiselta alueelta, mutta edelleen häntä tultiin etsimään. Nainen tuli hänen luokseen pyytämään tyttärensä parantamista. Jeesuksen kokemus siitä, että hänen yrityksensä pysytellä piilossa epäonnistui, saattoi vaikuttaa siihen, että naisen tullessa hän halusi hallita tämän tilanteen ja siksi oli aluksi niin jyrkkä kieltäytyessään tyttären parantamisesta.

**γυνή** (jae 25) sana on Markuksella heti lauseen alussa. Tämä on kieliopillisesti epätavallista. Mahdollisesti hän halusi korostaa sitä, että kyseessä on nainen, joka tulee tapaamaan Jeesusta.<sup>70</sup> Se, että nainen tuli pyytämään apua on oleellista tässä kertomuksessa. Siitä syntyy vastakkainasettelu mies/nainen ja sen ajan sopivuuskäytännöt miehen ja naisen kohtaamisessa tulevat mukaan kertomukseen.

**Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα**- Naisesta sanotaan, että hän on kreikkalainen, ja lisäselvennyksenä eri käsikirjoituksista löytyy kolme erilaista vaihtoehtoa: syyrofoinikialainen, Syyrian foinikialainen tai vain foinikialainen. Syyrian foinikialainen, löytyy mm. Codex Vaticanuksesta (B). Tämä on luotettavana pidetty aleksandrialainen käsikirjoitus. Pelkästään foinikialainen löytyy mm. seuraavista käsikirjoituksista:

---

<sup>66</sup> Davies & Allison 1991, 545.

<sup>67</sup> Schweizer 1989a, 45

<sup>68</sup> Decker 2014, 195.

<sup>69</sup> Liljeqvist 2007, 106.

<sup>70</sup> Decker 2014, 195.

kreikkalainen majuskeli D 400-luvulta sekä vanha latinalainen käsikirjoitus i samalta aikakaudelta. Näiden käsikirjoitusten lukutavat ovat usein poikkeavia. Käsikirjoitukset, jotka tukevat esimerkiksi Nestle-Ålandiin valittua lukutapaa, syyrofoinikialainen, ovat vanha papyrus P45 kolmannelta vuosisadalta, sekä Codex Sinaiticus (8 ) kolmesataa- luvulta. Codex Sinaiticus edustaa luotettavana pidettyä aleksandrialaista traditiota ja yhdessä papyruksen kanssa ne muodostavat luotettavan lähteen. Codex Vaticanus on myös luotettavana pidetty käsikirjoitus, mutta Codex Sinaiticus, yhdessä papyruksen kanssa tekevät syyrofoinikialaisesta vahvemman vaihtoehdon. <sup>71</sup>

Tutkimukseni kannalta on merkityksellistä se, että nainen ei ollut juutalainen. Sillä, oliko hän Syyrian foinikialainen, syyrofoinikialainen vai vaan foinikialainen ei ole merkitystä. Seuraan yleistä lukutapaa ja käytän tutkimuksessani sanaa syyrofoinikialainen kuvaamaan naista. Nolland esittää myös näkökulman, että Matteuksen käyttämä kuvaus ”kanaanilainen nainen” viittaa Palestiinan alkuperäisiin asukkaisiin, jotka ovat Israelin vihollisia ja halveksunnan kohteita. <sup>72</sup>

**πνεῦμα ἀκάθαρτον** (jae 25) Markus käyttää ensin sanaa πνεῦμα ἀκάθαρτον, mikä tarkoittaa saastaista henkeä ja myöhemmin sanaa **δαιμόνιον** (jae 26), joka tarkoittaa pahaa henkeä. Aikaisemmin Jeesus oli keskustellut siitä, mikä saastuttaa ihmisen. Nyt hän on ei-juutalaisella alueella ja kohtaa naisen, joka ei ole juutalainen ja jonka tyttäressä on saastainen henki. Joel Marcus esittää ajatuksen kommentaarissaan, että evankelista Markus käytti ensin sanaa πνεῦμα ἀκάθαρτον sitoakseen kertomuksen edeltävään keskusteluun saastuttamisesta. <sup>73</sup> Markuksen tarkoitus on korostaa sitä, että näillä teoillaan Jeesus elää todeksi sen mitä hän aikaisemmin opetti.

**τοῖς κυναρίοις, ψυχίων, παιδίων** (jakeet 27 ja 28) ovat diminutiivimuotoja sanoille pieni koira tai koiranpentu, murusia ja pieniä lapsia. Tässä voi olla kyseessä tyyllinen keino, jossa toistetaan diminutiivia. Deckerin mielestä Jeesus ei käytä koira-sanaa loukkaavassa merkityksessä, vaikka juutalaiset joskus käyttivätkin sitä negatiivisessa merkityksessä puhuessaan ei-juutalaisista. <sup>74</sup> Ezra Gould sanoo kommentaarissaan, että koira sanaa käytettiin nimenomaan negatiivisessa merkityksessä. Hän kuitenkin pehmentää koira-sanan käyttöä sanomalla, että Jeesuksen tarkoitus ei ollut osoittaa halveksuntaa vaan hän käytti sitä lähinnä ironisesti, haluten korostaa juutalaisten olemattomia mahdollisuuksia osoittaa paremmuuttaan

<sup>71</sup> Novum Testamentum Graece 28, 132.

<sup>72</sup> Nolland 2005, 631–632.

<sup>73</sup> Marcus 2000, 462.

<sup>74</sup> Decker 2014, 197.

suhteessa muihin.<sup>75</sup> Koira-sanankäytössä voi nähdä myös toiseuttamista. Käyttämällä sitä Jeesus teki selvän eron naisen ja itsensä välillä, omaksi edukseen sekä myös juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä juutalaisten eduksi.

**ἄφεσις** (jae 27) Kun tulee puhe leivän antamisesta, niin Markuksessa Jeesuksen käyttämä verbi on kreikankielinen sana **ἄφίμι**, joka voi tarkoittaa antaa tai sallia.<sup>76</sup> Vuoden 1992 kirkkoraamatussa se on käännettyä sanalla anna, mutta mielestäni sallia-verbi kuvaa enemmän ajatusta, että naisella ei ole oikeutta parannukseen tyttärelleen, vaan hänen täytyy sallia, että juutalaiset ovat etusijalla.

**πρῶτον** (jae 27) tarkoittaa ”ensin” ja Marcus sanoo, että sen käyttö voi olla samanlaista kuin Paavalin käyttö. Esimerkiksi Roomalaiskirjeessä Paavali kirjoittaa:

”Minä en häpeä evankeliumia, sillä se on Jumalan voima ja se tuo pelastuksen kaikille, jotka sen uskovat, **ensin** juutalaisille, sitten myös kreikkalaisille.”<sup>77</sup>

Markus käyttää tätä sanaa neutri muodossa puhuessaan ns. eskatologisesta aikajanasta. Tästä esimerkkinä keskustelu luvussa 9, jossa opetuslapset kysyvät: ”Eivätkö lainopettajat sano, että Elia pitää tulla **ensin**?” ja Jeesus vastaa ”Elia tulee **ensin**”.<sup>78</sup> Marcus tuo esille myös ruokkimisihmeitä, joissa Jeesus ruokki ensin viisituhatta juutalaista ja myöhemmin neljätuhatta ei-juutalaista.<sup>79</sup>

**τέκνον** (jae 27) Jeesus käytti lapsesta sanaa **τέκνον**, joka voi tarkoittaa vain lasta, mutta sen voi tulkita tarkoittamaan myös Jumalan lasta, hengellistä lasta tai jälkeläistä. Jeesuksen vastaukseen sisältyi ajatus, että lapset ovat erityisasemassa ja viittaus juutalaisiin on luettavissa tähän vastaukseen. Naisen vastauksessaan Jeesukselle käyttämä sana on **παιδίον** (jae 28), joka tarkoittaa pientä lasta. Tässä voi olla mielenkiintoinen merkitysero. Puhuiko Jeesus juutalaisista, Jumalan kansasta, kun taas nainen toi keskustelun käytännön tasolle. Pieni lapsi helposti sotkee ja pudottaa murusia pöydän alle, mistä koirat löytävät ne.<sup>80</sup>

Näiden kahden sanan erosta Alonso tuo esille sen, että **τέκνον** sanaan liittyy ajatus siitä, että on jonkun lapsi, on jälkeläinen, kun taas **παιδίον** liittyy enemmän siihen, että kyseessä on iältään vähäinen, pieni lapsi. Käyttämällä **παιδίον**-sanaa nainen siirsi huomion pois siitä, että lapset ovat jälkeläisiä, eli juutalaisia, siihen, että kyseessä ovat pienet lapset, jotka ovat riippuvaisia huolenpidosta.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Gould 1996, 136.

<sup>76</sup> Gyllenberg 1994, 41–42.

<sup>77</sup> Roomalaiskirje 1:16

<sup>78</sup> Marcus 2000, 463.

<sup>79</sup> Marcus 2000, 469.

<sup>80</sup> Liljeqvist 2007, 265, 351.

<sup>81</sup> Alonso 2011, 201–202.

Jakeessa 28 Nestle-Alandin (28.painos) naisen vastaus Jeesukselle alkaa **κύριε και**, eli ”Herra, mutta”. Alaviitteissä kerrotaan, että monessa käsikirjoituksessa siihen eteen on lisätty **ναί**, eli kyllä. ”Kyllä”-sana esiintyy Matteuksella yhteensä kahdeksan kertaa ja Luukkaalla neljä, mutta Markuksen evankeliumissa se esiintyy vain tässä yhdessä kohdassa. Metzger on sitä mieltä, että tässä tapauksessa Matteuksen teksti on voinut vaikuttaa Markuksen tekstiin eri käsikirjoituksissa, kun niitä on kopioitu. Metzgerin mukaan läntiset tekstit ja muun tyyppiset tekstit (Western and other types of text) puoltavat sitä että, **ναί** on lisätty myöhemmin.<sup>82</sup> Koska se on monissa tärkeissä käsikirjoituksissa, se on myös Nestle-Alandin käännöksissä 25. painokseen asti.<sup>83</sup> Pablo Alonso on tutkimuksessaan päätenyt lyhyempään versioon, eli jättämään ”kyllä”-sanat pois. Hän perustaa näkemyksensä käsikirjoitukseen P<sup>45</sup> ja Cesarean ja läntiseen lukutapaan, sekä siihen argumenttiin, että jos ”kyllä” olisi alun perin ollut tekstissä, niin ei olisi ollut mitään syytä jättää sitä pois.<sup>84</sup> ”Kyllä”-sanalla on pyritty pehmentämään naisen vastausta. Kyllä-sana tekee naisesta nöyrän ja laimentaa jäljessä tulevaa mutta-sanaa.

**εἰς τὸν οἶκον** (jake 30) Tässä οἶκον tulee ymmärtää naisen kodiksi, ei taloksi, kuten jakeessa 24, jossa Jeesus joko meni sisälle taloon tai vuokrasi sen tai huoneen käyttöönsä.<sup>85</sup>

**παιδίον** (jake 30) Novumissa on käytetty sanaa **παιδίον**, joka tarkoittaa pientä lasta, mutta joissakin käsikirjoituksissa on sana **θυγατέρα**, eli tytär. Jakeissa 25, 26 ja 29 käytetään tytärtä tarkoittavaa sanaa, mutta tässä jakeessa on **παιδίον**, eli pieni lapsi. Toki kaikissa kohdissa on kyseessä naisen tytär.

### 3.4. Toiseus Markuksen tekstissä

Tekstistä nousee kolme eri osaa, joissa näkyy toiseus ja tarkastelen seuraavaksi toiseutta näillä kolmella eri teema-alueella. Nämä ovat kertomuksen tapahtumapaikka, tekstin päähenkilöt, nainen ja Jeesus, sekä heidän käymänsä keskustelu. Näistä teemoista nousee esiin selvästi sekä naisen, että Jeesuksen toiseus. Tapahtumapaikka liittyy naisen ja Jeesuksen etniseen ja uskonnolliseen erilaisuuteen. Päähenkilöiden osalta tarkastelen lähemmin naista ja Jeesusta heidän kohtaamisessaan. Heidän käymässään keskustelussa kulminoituu toiseus, ja sen tuottama ristiriita myös ratkeaa.

<sup>82</sup> Metzger 1994, 82.

<sup>83</sup> **ναί κύριε και** esiintyy käsikirjoituksissa Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus ja Codex Alexandrius, sekä 28. 33. 579. 892. 1241 sy<sup>p</sup>; Bas. **ναί κύριε και γαρ** esiintyy käsikirjoituksissa A K L N f<sup>1</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. / 2211.

<sup>84</sup> Alonso 2011, 65,66.

<sup>85</sup> Decker 2014, 199.

Tapahtumapaikka on merkityksellinen, koska se tapahtuu ei-juutalaisella alueella ja liittyy myös saastaisuusteemaan. Se liittyy myös naisen ja Jeesuksen etniseen ja uskonnolliseen erilaisuuteen. Tapahtumapaikasta on myös eriäviä mielipiteitä, jotka tulevat esille myöhemmin. Markuksella ja Matteuksella on tapahtumapaikan suhteen eroavaisuuksia. Tutkijat ovat myös esittäneet erilaisia näkökantoja tapahtumapaikalle.

Tekstin päähenkilöt, Jeesus ja nainen ansaitsevat oman huomionsa. Tarkastelen lähemmin naista ja Jeesusta ja heidän kohtaamistaan. Jeesus oli oman aikansa juutalainen mies, nainen puolestaan ei-juutalainen ”ei-mies”, eli nainen. Talvikki Mattila tuo esille näiden kahden eroavaisuuksia. Hän näkee, että juutalainen/ ei-juutalainen ja mies/nainen nousevat ensimmäisinä eroina, mutta tarkemmin katsottuna näihin sisältyy myös kulttuuri- ja uskonnollisia eroja. Tyttären tilan takia, sekä uskonnon erilaisuuden takia nainen on saastainen. Tästä nousee myös vastakohta: puhdas/saastainen. Mattila luettelee kaikkiaan neljä vastaparia: juutalainen/ei-juutalainen; juutalainen maaperä/pakana alue; nainen/Jeesus ja lapset/koirat. Näissä vastapareissa näkyvät kulttuuriset, sosiaaliset, sukupuoleen liittyvät sekä uskonnolliset eroavuudet.<sup>86</sup> Se, että nimetään vastapareja, on osa toiseuttamista ja Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa oli monenlaista toiseutta ja siksi koen tärkeänä tarkastella näitä kahta päähenkilöä erikseen. Markus ja Matteus antavat myös hieman erilaiset kuvaukset näistä kahdesta henkilöstä.

Kolmas osa, jota haluan tarkastella, on Jeesuksen ja naisen välinen keskustelu, joka selkeästi nousee kertomuksessa keskeiseksi. Seuraavaksi esitän joitakin syitä, miksi keskustelu on monen tutkijan mielestä keskeinen. Guelich tuo esille ajatuksen, että keskustelu on keskiössä ja se vaikeuttaa tekstilajin määrittelyä. Kertomus on toisaalta parannuskertomus, toisaalta opetuskertomus.<sup>87</sup> Myös Davies ja Allison ovat sitä mieltä, että parantamista edeltävä naisen ja Jeesuksen välinen kertomus on keskiössä.<sup>88</sup> Guelich sanoo kommentaarissaan, että kun Jeesus ja ei-juutalainen kohtaavat, niin silloin dialogilla on suurempi merkitys ja osuus kertomuksessa. Tässä on kyse kaukoparannuksesta. Jeesus parantaa etänä vain parantaessaan ei-juutalaisia. Hän esittää ajatuksen, että etäparantamisella voisi olla jokin yhtymäkohta puhtaussäädöksiin. Parantaessaan etänä, Jeesus ei ole fyysisesti kontaktissa epäpuhtaaseen. Toinen vastaava etäparannuskertomus, joka ei esiinny Markuksella, mutta löytyy muista kolmesta evankeliumista, on kertomus siitä, kuinka Jeesus paransi sadanpäällikön palvelijan. Miehen ja Jeesuksen välinen keskustelu on keskiössä ja

---

<sup>86</sup> Mattila 2002, 105, 116.

<sup>87</sup> Guelich 1989, 383.

<sup>88</sup> Davies & Allison 1991, 541.

Jeesus hämmästelee miehen uskoa. Itse parantaminen tapahtuu etänä, Jeesuksen menemättä paikalle.<sup>89</sup> Näin kertomuksen sisältö määrää kertomuksen muodon, eikä toisinpäin.<sup>90</sup> Itse parantaminen kerrotaan lopuksi hyvin lyhyesti ja lukijan huomio keskittyy keskusteluun.

Alonso tuo esille Markuksen ja Matteuksen kertomusten vertailussa, että molemmille yhteisiä sanoja on enemmän keskustelussa kuin narratiivissa. Laskutavasta riippuen kahdella evankelistalla on 23 tai 24 samaa sanaa Jeesuksen ja naisen käymässä dialogissa.

Narratiivisessa osuudessa niitä löytyy vain 14 tai 13.<sup>91</sup> Tämän perusteella voi ajatella, että myös Matteus piti Jeesuksen ja naisen välistä keskustelua tärkeänä ja oli uskollinen Markuksen käyttämille sanoille omassa kertomuksessaan. Minä yhdyn näihin näkökohtiin keskustelun keskeisyydestä, ja siksi otan sen erilliseksi osaksi tutkimustani.

### 3.4.1. Tyros ja Sidon

Markuksen mukaan Jeesus meni Tyroksen alueelle, mutta jotkut käsikirjoitukset lisäävät tähän myös Sidonin.<sup>92</sup> Joel Marcus ehdottaa kommentaarissaan, että Sidon on lisätty joihinkin käsikirjoituksiin, jotta kertomus olisi yhtenäinen Matteuksen kertomuksen kanssa, jossa mainitaan molemmat paikat.<sup>93</sup> Tyros ja Sidon mainitaan yhdessä myös muualla Markuksen evankeliumissa. Yksi tällainen kohta on kolmannessa luvussa, jossa kerrotaan suuresta joukosta ihmisiä, jotka tulivat kuulemaan Jeesusta. Tässä listassa mainitaan myös Tyroksen ja Sidonin seudut.<sup>94</sup> Tieto Jeesuksesta oli levinnyt myös ei-juutalaisille alueille. Metzgerin mukaan sanat καὶ Ζιδῶνος on todennäköisesti lisätty, koska jos ne olisivat olleet siinä alun perin, ei olisi ollut mitään syytä poistaa niitä joissakin käsikirjoituksissa. Lyhyempää lukutapaa, jossa mainitaan vain Tyros, tukevat useat läntiset käsikirjoitukset.<sup>95</sup>

Tyroksen alue ulottui Välimerestä itään Hula järvelle ja Sidonin alue Damaskokseen asti.<sup>96</sup> Tyroksen ja Sidonin alue kuuluivat Syyrian provinssiin, eli Foinikiaan, joka oli tunnettu

---

<sup>89</sup> Matteus 8:5–13; Luukas 7:1–10 ja Johannes 4:43–54.

<sup>90</sup> Guelich 1989, 382.

<sup>91</sup> J.-F. Baudozin laskutavan mukaan Markuksella ja Matteuksella on 23 samaa sanaa dialogissa ja 14 narratiivissa. Alonson mukaan samoja sanoja on 24 sanaa dialogissa ja 13 narratiivissa. Alonso 2011, 70–71.

<sup>92</sup> Käsikirjoituksia, jotka lisäävät καὶ Ζιδῶνος ovat Codex Sinaiticus – 8 ja Codex Vaticanus-B 300-luvulta sekä Codex Aleksandrius -A 400-luvulta. Nämä ovat 300-luvulta ja ovat luotettavina pidettyjä käsikirjoituksia. (Collins 2007, 364.)

<sup>93</sup> Marcus 2000, 462.

<sup>94</sup> Markus 3:7–8

<sup>95</sup> Metzger 1994, 82. Lyhyempää lukutapaa, jossa lukee vain τῶπου, tukee esimerkiksi Codex Bezae-D, joka on merkittävä käsikirjoitus 400- tai 500-luvulta. Muita tätä lukutapaa tukevia käsikirjoituksia ovat L, W, Δ ja Θ. τῶπου on korpuستهکstiin valittu lukutapa, ja katsotaan että Markuksen tekstissä esiintyviin lisäykseen (καὶ Ζιδῶνος) on vaikuttanut rinnakkaiskohdat, tässä tapauksessa Matteuksen lukutapa.

<sup>96</sup> Davies & Allison 1991, 546.

rikkaudesta ja kulttuuristaan ja joka oli säilyttänyt itsenäisyytensä, eikä ollut juutalaisen, kreikkalaisen eikä assyrialaisen vallan alla.<sup>97</sup>

Markus ei kerro tarkemmin, mihin Jeesus meni Tyroksen alueella.<sup>98</sup> Hän kertoo lukijalle vain, että Jeesus meni sisälle taloon. Kun Markus sanoo, että Jeesus meni sisälle taloon, se usein edeltää jaksoa, jossa hän opettaa opetuslapsia. Voidaanko tässä nähdä, että Jeesuksen oli tarkoitus opettaa opetuslapsia? Toisaalta opetuslapsia ei mainita kertomuksessa lainkaan. Käyttikö Markus tätä samaa metodologiaa tarkoituksenaan opettaa lukijoitaan? Markus halusi ehkä osoittaa, että Jeesus poisti raja-aidat juutalaisten ja ei-juutalaisten väliltä menemällä ei-juutalaiselle alueelle.<sup>99</sup>

Deckerin mukaan sanat sisälle taloon voivat myös tarkoittaa talon tai tilan vuokraamista.<sup>100</sup> Tämä käännöstapa kertoo mahdollisen syyn, miksi Jeesus meni sisälle taloon. Jeesuksella oli tarkoitus olla alueella ja hän tarvitsi paikan, jossa olla. Ja hän halusi olla rauhassa, ja ettei kukaan tietäisi missä hän on. Toisaalta se, että Jeesus oli sisällä talossa kärjistää sitä tilannetta, kun nainen tuli häntä tapaamaan. Naisen ei ollut sopivaa julkisiin paikkoihin, vaan hänen paikkansa oli oman kodin sisällä.<sup>101</sup>

Collins esittää kertomuksen tapahtumapaikaksi Kapernaumin, kuten jo mainitsin aikaisemmin. Hän pitää epätodennäköisenä, että Jeesus olisi lähtenyt kauas Tyrokseen. Myös se, että nainen esitellään nimenomaan syyrofoinikialaisena tuntuu edellyttävän, että ollaan ei-foinikialaisella alueella, eli Galileassa. Jeesuksen puheet lapsista, joiden tulee ensin tulla ravituiksi, olisi myös järkevämpi näin.<sup>102</sup>

Tätä ajatusta tukee myös se, että Markus kertoo (7:17), että opetettuaan väkijoukkoja Jeesus meni kotiinsa ja siellä selitti opetustaan opetuslapsille. Jos ajatellaan, että Jeesuksen koti oli Kapernaumissa, niin tästä voisi tapahtumapaikaksi saada juuri Collinsin esittämän Kapernaumin. Silloin jakeen 24 alku ei ole järkevä ja täytyy olettaa, että sitä on muutettu.

Tapahtumapaikka on tutkijoiden mielestä joko Tyroksen ja Sidonin alueella tai siinä rajaseudulla. Kysymys siitä, oliko Jeesus epäpuhtaalla, ei-juutalaisella alueella jää keskusteluksi, jota edelleen käydään. Oma näkemykseni on, että koska Jeesus oli juuri edellä opettanut epäpuhtaudesta, niin olisi mielekästä ajatella, että hän näytti sanansa toteen käytännössä menemällä pakana-alueelle, jota pidettiin epäpuhtaana.

---

<sup>97</sup> Gould 1996, 134–135.

<sup>98</sup> Guelich 1989, 384.

<sup>99</sup> Guelich 1989, 388.

<sup>100</sup> Decker 2014, 195.

<sup>101</sup> Love 2009, 68.

<sup>102</sup> Collins 2007, 364–365.

Tyros ja Sidon alueena korostaa kohtaamisessa tapahtuvaa toiseutta. Alue on ei-juutalainen ja epäpuhdas. Tässä näkyy kaksi vastaparia: juutalainen/ ei-juutalainen ja puhdas/ epäpuhdas. Näitä käytetään korostamaan toiseutta ja luodaan vastakkainasettelu, joka kuuluu toiseuttamiseen. Alue, jolle Jeesus meni, oli vierasta ja epäpuhdasta aluetta. Jeesus oli juutalainen ja puhdas. Tässä Markus luo jo selvän lähtökohdan toiseuttamiselle ja eriarvoisuudelle.

Juutalaisten silmin katsottuna alueeseen liittyy myös epäoikeudenmukaisuutta ja riistoa, joka kohdistui juutalaisiin. Tyroksen ja Sidonin alueen ihmiset olivat rikkaita ja riistivät köyhiä Galilean ihmisiä viemällä heidän leipänsä, niin että galilealaiset joutuivat näkemään nälkää. Tyroksen ja Sidonin alueiden ihmiset olivat juutalaisten silmissä ”toisia”, sellaisia, joita he itse eivät olleet, eivätkä halunneet olla.

Collins kertoo, että Tyroksen alueen ja Galilean välillä oli ristiriitaisuutta siksi, että Galilean maanviljelystuotteet päätyivät usein Tyrokseen ja Galilean köyhät näkivät nälkää. Jeesuksen viittaus lasten leipään voisi liittyä ajatukseen, että Galilean lasten leipää ei saa antaa Tyroksen asukkaille, jotka eivät ole juutalaisia, eivätkä täten ole Jumalan lapsia.<sup>103</sup> Maria Beville tuo esille ajatuksen, että toiseuttaminen voi olla sosiaalista, kulttuurista mutta myös poliittista. Se, että tapahtumapaikkana on Tyroksen ja Sidonin alue on myös poliittinen kysymys. Juutalaisille Tyros ja Sidon olivat alueina negatiivisia, alueen ihmiset nähtiin riistäjinä. Tässä on nähtävissä poliittista toiseuttamista.

Toisaalta se, että alueet mainittiin jo kolmannessa luvussa, ja kerrottiin, että sieltäkin oli tultu kuulemaan Jeesusta, antaa ennakkoaavistuksen tämän kertomuksen lopputuloksesta. Myös Tyroksen ja Sidonin asukkaat voidaan nähdä positiivisina ”toisina”, jopa ”meihin” kuuluvina.

### **3.4.2. Kertomuksen päähenkilöt**

#### *Syyrofoinikialainen nainen*

Markuksen evankeliumissa naisesta kerrotaan ensin, että hänellä on pieni tytär, jota vaivaa paha henki. Nainen on ensisijaisesti äiti, joka on huolissaan tyttärestään. Markukselle on tyypillistä, että parannettavien nimiä ei kerrota. Myöskään tässä kertomuksessa naisella ei ole nimeä. Myöhempi traditio on antanut hänelle nimen Justa ja hänen tyttärelleen nimen

---

<sup>103</sup> Collins 2007, 462, Marcus tuo saman asian esille kommentaarissaan, s. 462.



Berenice.<sup>104</sup> Se, että heille on myöhemmässä kristillisessä traditiossa annettu nimet, kertoo sekä naisen ja tyttären, että kertomuksen merkityksestä.

Decker kiinnittää huomiota siihen, että Markus on laittanut nainen -sanana (γυνή) lauseen alkuun, mikä tekee lauseesta vaikealukuisen. Markus ehkä haluaa korostaa tällä sitä, että kyseessä on nainen.<sup>105</sup> Alonso on myös sitä mieltä, että Markus tekee naisesta lauseen subjektin ja antaa hänelle tärkeän aseman laittamalla nainen-sanana lauseen alkuun.<sup>106</sup> Yhdyn ajatukseen, että tässä kertomuksessa naisella on keskeinen rooli. Se, että hän on nainen, on myös toiseuden kannalta merkittävää. Siitä tulee yksi tärkeä vastapari: mies/nainen.

Naisesta kerrotaan myös, että hän on kreikkaa puhuva nainen, Ἑλληνίς. Tämä on käännös, jonka Liljeqvist antaa sanalle.<sup>107</sup> Joel Marcuksen mukaan evankelista ei tarkoita kutsuessaan naista kreikkaa puhuvaksi, että nainen olisi kreikkalainen, vaan hän haluaa sillä sanoa, että nainen ei ollut juutalainen. Se näkyy jo siitä, että hän heti perään tarkentaa naisen olevan syyrofoinikialainen. Marcus ja Hagner ehdottavat, että on todennäköistä, että Jeesuksen ja naisen välinen keskustelu käytiin kreikaksi.<sup>108</sup>

Monet tutkijat ovat sitä mieltä, että Ἑλληνίς –termiä käytettiin ilmaisemaan, että henkilö on ei-juutalainen. Marcuksen tarkennus, että nainen on syyrofoinikialainen, tuntuu Collinsin mukaan edellyttävän, että ollaan ei-foinikialaisella alueella, eli Galileassa.<sup>109</sup> Theissen on asiasta eri mieltä. Hän sanoo, että Markus on lisännyt tämän selventävän määritteen lukijoita varten. Lukijat voivat luulla naisen olleen hellenistijuutalaisen<sup>110</sup> ja siksi Markus halusi tähdentää naisen olevan ei-juutalaisen.<sup>111</sup>

Koska nainen on ei-juutalainen, se tekee hänestä myös epäpuhtaan.<sup>112</sup> Myös se, että hänellä oli tytär, jota vaivasi saastainen henki, teki hänestä epäpuhtaan.<sup>113</sup> Tämä on keskeinen ajatus tämän tutkimuksen kannalta. Kohdatessaan naisen, Jeesus kohtasi epäpuhtaan. Juutalaisena miehenä Jeesus itse oli puhdas ja hänen ei olisi ollut sopivaa olla tekemisissä epäpuhtaan kanssa. Tässä kertomuksessa Jeesus näyttää toteen opetuksensa puhtaudesta ja epäpuhtaudesta. Nainen oli ”toinen”, koska hän oli nainen, ei-juutalainen ja epäpuhtas. Jeesus kohtasi hänet ja kohtaamisessa tapahtui muutos siinä, kuinka Jeesus määritteli naisen

---

<sup>104</sup> Alonso 2011, 151.

<sup>105</sup> Decker, 2014, 25.

<sup>106</sup> Alonso 2011, 147.

<sup>107</sup> Liljeqvist 2007, 125.

<sup>108</sup> Hagner, 1995, 441; Marcus 2000, 462.

<sup>109</sup> Collins 2007, 364–365.

<sup>110</sup> Tyronin ja Sidonin alueella asui myös juutalaisia.

<sup>111</sup> Theissen 1982, 126.

<sup>112</sup> Marcus 2000, 467.

<sup>113</sup> Mattila 2002, 106.

”toiseuden”. Naisen ei-juutalaisuus ja epäpuhtaus jäivät taka-alalle, ja Jeesus hyväksyi naisen vastaanottamaan sen, mikä kuului alun perin vain ”meille”. Tua Korhonen puhuu positiivisesta toiseudesta, jossa tunnistetaan toinen ja annetaan hänelle tilaa.<sup>114</sup> Tässä kertomuksessa kävi juuri näin. Jeesus lopulta näki naisen ja antoi hänen olemassaolollensa oikeutuksen.

Naisen sosiaalisesta asemasta on olemassa hyvinkin erilaisia teorioita. Jotkut arvelevat hänen olleen yläluokkaan kuuluva ja hyvin toimeentuleva, toiset taas pitävät todennäköisenä, että hän oli köyhä, yksinhuoltaja ja prostituoitu. Kun Markus esittelee naisen sanomalla, että hän on kreikkaa puhuva nainen, niin sen voi tulkita tarkoittamaan, että nainen on kulttuuri- ja kielitaustaltaan kreikkalainen. Tähän voi sisältyä myös naisen uskonnollinen tausta. Tämän näkemyksen mukaan nainen puhui kreikkaa. Theissen sanoo, että kreikkaa puhuvat kuuluivat yläluokkaan ja näin nainen olisi ollut hyvin toimeentuleva.<sup>115</sup> Alonso tukeutuu näkemyksessään Theissenin tulkintaan ja lisäksi hän sanoo, että Markuksen käyttämä termi κλίνη, joka tarkoittaa sänkyä viittaa myös siihen, että nainen olisi ollut hyvin toimeentuleva. Köyhällä olisi tuskin ollut käytössään sellaista, vaan ennemmin κράβατος, eli kevyt vuode tai vuodematto.<sup>116</sup> <sup>117</sup>Myös Susan Miller yhtyy ajatukseen, että nainen kuului yläluokkaan. Hän tekee myös huomion, että Tyronin ja Sidonin alueet olivat rikkaita ja galilealaisten leipä meni sinne. Tässä kertomuksessa rikas Tyronin alueen nainen pyytää galilealaiselta Jeesukselta leipää.<sup>118</sup>

Toinen teoria naisen taustasta on, että hän olisi ollut prostituoitu. Stuart Love perustelee näkemystään, että nainen on todennäköisesti ollut prostituoitu mm. sillä, että nainen tulee yksin pyytämään Jeesukselta apua. Jos hänellä olisi ollut mies tai muuta perhettä, niin avun hakeminen olisi kuulunut heille. Naisen tuleminen yksin Jeesuksen luo ei ollut sen ajan sopivuusnormien mukaista. Love myös sanoo, että siihen aikaan prostituutio oli melko tavallista, se oli köyhän kansan avioliiton vastine. Se oli köyhälle naiselle usein ainoa vaihtoehto.<sup>119</sup> Vaikka nainen olisi ollut leski, niin todennäköisesti hän olisi ajautunut prostituutioon, sillä se oli siihen aikaan ainoa tapa tällaisessa tilanteessa elättää itseään ja lastaan.<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Korhonen 2013, 24.

<sup>115</sup> Theissen 1991, 69–72.

<sup>116</sup> Sanojen käännökset ovat Liljeqvistin sanakirjasta s. 206 ja 210

<sup>117</sup> Alonso 2011, 150–151.

<sup>118</sup> Miller 2004, 92.

<sup>119</sup> Love, 2009, 152–154.

<sup>120</sup> Love 2009, 226.

Susanna Asikainen on kirjoittanut artikkelin, jossa hän käsitteli kolmea naista, jotka haastoivat Jeesuksen. Yksi näistä on tämä syyrofoinikialainen nainen. Asikainen näkee, että naisen käyttäytyminen rikkoi antiikin ajan kreikkalais-roomalaisen maailman rooliodotuksia. Odotusten mukaan naisten tulisi pysytellä yksityisissä tiloissa (private spaces) kun taas miehet voivat olla julkisissa tiloissa (public spaces). Tämä ei aina ollut käytännössä mahdollista, mutta jos tästä poikettiin liikaa, eli jos nainen vietti liian paljon aikaa julkisissa tiloissa tai mies liikaa sisätiloissa, se oli häpeällistä. Asikaisen mukaan syyrofoinikialainen nainen on kulttuurillisesti ”väärässä paikassa” maskuliinisen käyttäytymisensä takia. Hänen käyttäytymisensä oli sopimatonta, hän ei suostunut olemaan hiljaa ja tyytymään Jeesuksen kielteiseen vastaukseen. Sen ajan Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa naisen tuli alistua miehen auktoriteettiin, mutta tämä nainen ei suostunut siihen.<sup>121</sup>

Mielestäni mikään näistä teorioista ei täysin selitä naisen taustaa. Kreikkalainen voisi tarkoittaa ylemmstä luokasta peräisin olevaa naista, mutta hän kuitenkin tuli yksin tapaamaan Jeesusta. Naisen ei ollut sopivaa toimia näin. Miksi hänellä ei ollut perheessä miespuolista henkilöä, joka olisi voinut hoitaa tämän asian? Tutkimuksen toiseusteeman kannalta oleellista on se, että hän oli nainen ja että hän tuli yksin. Naisen toiseus näkyy siinä, että hän oli ei-juutalainen ja nainen. Se, oliko hän rikas leski vai köyhä prostituoitu ei oikeastaan vaikuta kertomukseen eikä naisen toiseuteen. Toisaalta hänen vuoropuhelunsa Jeesuksen kanssa voi osoittaa, että hän oli ainakin jonkin verran oppinut.

Marja-Leena Hänninen erottaa ryhmän sisällä tapahtuvan toiseuttamisen.<sup>122</sup> Näen, että nainen kuuluu suurempaan ryhmään ei-juutalaiset ja hänen sosiaalinen asemansa on tämän ryhmän sisäistä toiseutta. Hän kuului ei-juutalainen ryhmään ja sen sisällä hän oli nainen, epäpuhdas ja mahdollisesti prostituoitu. Naisen sosiaalisen taustan hahmottaminen auttaa meitä ymmärtämään häntä ja hänen asemaansa tässä kohtaamistilanteessa. Tärkeintä kuitenkin toiseuden kannalta on vastakkainasettelu juutalainen/ei-juutalainen.

Alonso keskustelee myös naisen sosiaalisesta taustasta ja päätyy siihen, että Markukselle se ei ollut tärkeää. Markukselle oleellista oli se, että nainen oli ei-juutalainen. Markuksen käyttämät sanat τῇ γένει osoittavat Alonson mukaan sen, että Markukselle oli tärkeämpää naisen etninen tausta kuin hänen mahdollinen sosiaalinen asemansa. Alonso viittaa tutkimuksissaan J.-F. Baudozin ajatuksiin.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Asikainen 2018a, 181.

<sup>122</sup> Hänninen 2013, 9.

<sup>123</sup> Alonso 2011, 153. Baudoz kirjoittaa saksaksi, enkä minä osaa kyseistä kieltä, joten luotan tässä Alonson tulkintaan.

Jakeessa 25 kerrotaan, että nainen oli kuullut Jeesuksesta ja hän tuli ja ”lankesi hänen jalkoihinsa”. Myös synagogan esimies, Jairos ”heittäytyi hänen jalkoihinsa”.<sup>124</sup> Matteus ja Markus käyttävät samaa πίπτω- verbiä sekä Jairoksen, että naisen kohdalla. πίπτω- verbin yksi merkitys Liljeqvistin sanakirjan mukaan on langeta maahan jonkun edessä.<sup>125</sup> Tässä kertomuksessa nainen lankesi maahan Jeesuksen edessä, samoin kuin synagogan esimies Jairos. Merkillepantavaa on myös se, että molemmat lankesivat Jeesuksen jalkoihin ennen parantamista. Se liittyi heidän pyyntöönsä ja oli osoitus kunnioituksesta ja luottamuksesta Jeesusta kohtaan.<sup>126</sup> Näkisin, että tämä kertoo siitä, kuinka nainen näki Jeesuksen ja Jeesuksen toiseuden suhteessa itseensä. Nainen osoitti kunnioitusta ja luottamusta. Naiselle Jeesus ei ollut negatiivinen ”toinen”.

Jeesus ei ollut kotoisin samalta alueelta kuin nainen. Siten Jeesus oli naiselle maantieteellisesti etäinen toinen. Maijastiina Kahlos puhuu maantieteellisestä etäisyydestä ja erottaa siinä kaksi mahdollisuutta. Etäinen toinen voi olla uhka tai ideaali.<sup>127</sup> Näkisin, että tässä tilanteessa Jeesus oli naiselle ideaalinen etäinen toinen.

Nainen näki intuitiivisesti Jeesuksessa sympaattisen ja laajakatseisen ihmisen. Hänen vastauksensa Jeesukselle sisälsi ajatuksen, että kuten koirille on kodissa paikka, niin myös eijutalaisille on paikka Jumalan maailmassa. Ezra Gould on sitä mieltä, että naisen usko heijasti sitä, mitä hän näki Jeesuksessa. Nainen vaistosi, että Jeesuksen näkökulma asioihin on laajempi ja sympaattisempi, eikä Jeesus ole kapeakatseinen ajattelussaan. Tämän pohjalta nainen uskalsi uskoa parasta Jeesuksesta.<sup>128</sup> Tässä näkyy positiivinen toiseus. Toinen ei olekaan huonompi kuin itse, vaan toinen nähdään hyvänä toisena.

Sanallisesti nainen oli lahjakas. Kuultuaan Jeesuksen vastauksen, jossa hän sanoi, että lasten leipää ei ole oikein antaa koirille, nainen osasi esittää vastavertauksen. Hän sai Jeesuksen muuttamaan mielensä ja hän onkin ainoa, joka synoptisissa evankeliumeissa on voittanut Jeesuksen väittelyssä.<sup>129</sup> Moxnes esittää samansuuntaisen ajatuksen sanoessaan, että Jeesuksen suhtautuminen naisiin oli aikaansa sidottua, mutta kun hän kohtasi naisen, joka oli rohkea tai rikkoi rajoja, niin silloin Jeesus oli valmis muuttamaan kantaansa. Moxnes mainitsee esimerkkeinä syyrofoinikialaisen naisen sekä naisen, joka voiteli Jeesuksen kalliilla nardusöljyllä.<sup>130</sup>

---

<sup>124</sup> Markus 5:22

<sup>125</sup> Liljeqvist 2007, 286.

<sup>126</sup> Alonso 2011, 147.

<sup>127</sup> Kahlos 2011, 9–10.

<sup>128</sup> Gould 1996, 137.

<sup>129</sup> Asikainen 2018a, 183.

<sup>130</sup> Moxnes 2021, 18.

## *Jeesus*

Jeesus on toinen tämän kertomuksen päähenkilöistä. Oleellista toiseuden näkökulmasta tässä kertomuksessa on se, että Jeesus oli mies ja juutalainen. Näistä piirteistä syntyy asetelma ”minä” ja ”toinen” suhteessa kertomuksen naiseen. Jeesus oli ”toinen” suhteessa häntä tapaamaan tulleen naiseen.

Susanna Asikainen on tutkinut Raamatun ajan miehiä ja maskuliinisuutta. Hänen määritelmänsä mukaan synoptisissa evankeliumeissa maskuliinisuudessa on kyse siitä ideaalista millainen miehen tulisi olla ja kuinka hänen pitäisi käyttäytyä. Maskuliinisuudessa ei ole kyse siitä, että on syntynyt mieheksi, vaan kyse on siitä mitä tekee, kuinka käyttäytyy. Kaikki miehet eivät välttämättä täytä maskuliinisuuden ihannetta. Vahvistus maskuliinisuudelle saadaan muilta, usein toisilta miehiltä. On myös hyvä muistaa, että maskuliinisuuden ihanne vaihtelee eri kulttuureissa.<sup>131</sup>

Antiikin ajan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa Asikainen näkee maskuliinisuudessa kaksi ideaalia. Yksi on, että ollakseen maskuliininen miehen täytyi pystyä kontrolloimaan ja hallitsemaan toisia. Tähän sisältyy itsevarma käyttäytyminen ja oikeudenmukaisuuden puolustaminen, aloitteellisuus sekä kyky hallita toisia puheella. Jeesuksen kohdalla tämä näkyy esimerkiksi evankeliumien alussa, kun hän kutsuu opetuslapset ja nämä lähtevät heti seuraamaan häntä.<sup>132 133</sup>

Jeesus kutsui opetuslapset heti ja nämä lähtivät seuraamaan häntä heti. Tämä kiireinen ja nopeatempoinen esitystapa on tyypillistä Markukselle, mutta voimmeko ajatella, että hän halusi tällä myös korostaa Jeesuksen maskuliinisuutta? Jeesuksen tarvitsi vain osoittaa kutsu, niin miehet heti toimivat hänen pyyntönsä mukaisesti. Tämä antaa Jeesukselle arvovaltaa.

Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa naisen käyttäytyminen aiheutti sen, että Jeesuksen maskuliinisuus joutui koetukselle. Asikainen kysyy, oliko Jeesus tässä kohtaamisessa maskuliininen? Pystyikö hän kontrolloimaan tätä naista?<sup>134</sup> Tässä kohtaamisessa Jeesuksen

---

<sup>131</sup> Asikainen 2018b, 4–5.

<sup>132</sup> Asikainen 2019, 140.

<sup>133</sup> Markus 1:16–20 Kun Jeesus kulki Galilean järven rantaa, hän näki Simonin ja tämän veljen Andreaan. He olivat järvellä kalastamassa heittoverkolla, he olivat näet kalastajia. Jeesus sanoi heille: ”Lähtekää minun mukaani. Minä teen teistä ihmisten kalastajia.” He jättivät heti verkkonsa ja lähtivät seuraamaan Jeesusta. Jonkin matkan kuljettuaan Jeesus näki Jaakobin, Sebedeuksen pojan, ja hänen veljensä Johanneksen. Hekin olivat veneessä, verkkojaan selvittelemässä. Jeesus kutsui heti heidät. He jättivät isänsä Sebedeuksen ja tämän palkkalaiset veneeseen ja lähtivät seuraamaan Jeesusta.

<sup>134</sup> Asikainen, 2018a, 181–182.

puhe- ja väittelytaito joutuvat koetukselle. Asikaisen mukaan, kun Jeesus vastaa naisen pyyntöön, niin hän käyttää vertausta (parable).<sup>135</sup>

”Ei ole oikein ottaa lapsilta leipä ja heittää se koiranpenikoille.” (Mk. 7:27)

Vertauksessa lapset ovat juutalaisia, Israelin kansa, ja koiranpenikat edustavat muita, ei-juutalaisia. Tässä tapauksessa on nähtävissä selvää toiseuttamista. Vastakkain ovat juutalaiset ja muut. Toiseuttamisessa toisen yleistäminen on tyypillistä, samoin kuin se, että toiselle annetaan epätoivottu määritelmä. Jeesus asettaa naisen ryhmään ”toinen” ja antaa sille epäedullisen määritelmän koiranpenikka. Asikaisen mukaan tämä on epäkohteliasta naista kohtaan. Se, että kutsuu toista koiraksi, on epäkohteliasta, vaikka sitä onkin usein yritetty selitellä muuten. Asikaisen mukaan Jeesuksen tarkoitus oli loukata naista.<sup>136</sup> Toiseuden näkökulmasta katsottuna näen, että tässä Jeesukselle oli tärkeää korostaa oman ryhmän, eli juutalaisten asemaa sekä omaa asemaansa juutalaisten keskuudessa. Hän toteutti tämän määrittelemällä ”toisen”, eli naisen, koiraksi.

Toinen antiikin ajan ideaalisen maskuliinisuuden piirre oli itsehillintä. Tähän liittyi myös tunteiden hillintä. Jeesuksen ja hänen vastustajiensa väittelyissä Jeesus esitetään useimmiten hillittynä. Jeesuksen opetus vuorisaarnassa toi esille itsehillintää, esim. vihamiehen rakastamiseen kehottaminen (Matteus 5:44) sekä monet muut vuorisaarnan opetukset.<sup>137</sup> Vastaavasti naisia pidettiin kyvyttöminä hillitsemään itseään. Tässä näkyy selvää toiseuttamista. Maskuliinisuus määritellään osittain sanomalla, että mies ei ole kuin nainen, joka ei kykene hillitsemään itseään.

Jeesus näki naisen ”toisena” ja aluksi etäisenä ”toisena”. Nainen kuului ryhmään, jonka kanssa hänen ei kuulunut olla tekemisissä. Hänellä ja naisella ei ollut mitään tekemistä toistensa kanssa eikä Jeesus pyrkinyt tekemisiin hänen kanssaan. Kun nainen lähestyi Jeesusta, hänestä tuli uhka. Hän oli ”toinen” ja erilainen, eikä sopinut kuvaan. Emmanuel Levinas puhuu siitä, kun minä kohtaa toisen, niin silloin erilaisuus korostuu.<sup>138</sup> Jeesus tuo tämän esille liittämällä naisen epäedulliseen ”koirien” ryhmään. Nainen on Jeesuksen mielestä hyvin erilainen, niin erilainen, että hän käyttää naisen määrittelemisessä rinnastusta eläimeen, koiraan.

Jeesuksen ja naisen kohtaamistilanteen jatkuessa naisesta löytyi piirteitä, jotka olivat samanlaisia Jeesuksen ryhmän kanssa. Naisen käyttämä nimitys, Herra, sekä hänen kykynsä

---

<sup>135</sup> Asikainen, 2018a, 182.

<sup>136</sup> Asikainen 2018a, 182–183.

<sup>137</sup> Asikainen 2019, 143–146.

<sup>138</sup> Levinas 1987, 83.

keskustella vertauksen kielellä ja ennen kaikkea hänen uskonsa saivat Jeesuksen muutamaaan näkemystään ja kantaansa naisesta ja hänen suhteestaan naiseen. Tässä näkyy muutos toiseudessa. Marja-Leena Hänninen tuo esille ajatuksen, että toiseus on prosessi ja sen aikana toiseus voi muuttua ja toiseudet voivat vaihtaa paikkaa.<sup>139</sup> Jeesuksen kuva naisesta on kohtaamisen alussa hyvin selkeä ja luotaantyöntävä. Se kuitenkin muuttuu. Jeesus näkee naisessa piirteitä, jotka tuovatkin hänet ryhmään ”me”. Hänen kielensä on samalla aaltopituudella ja hänellä on usko ja luottamus Jeesukseen.

Markus kuvaa Jeesuksen oman aikansa miehenä, mutta myös poikkeuksellisenä sikäli, että hän pystyy muuttamaan mieltään. Hän antaa naisen vaikuttaa omaan käyttäytymiseensä. Jeesuksen käyttäytyminen on aluksi epäkohteliasta ja sikäli herättää lukijoissa ihmetystä. On vaikea ymmärtää Jeesuksen kielteistä suhtautumista. Tässä minulle itselleni tulee mieleen ajatus Jeesuksen jumaluudesta. Jumalan toiminta on ihmisymmärryksen ulottumattomissa. Niin myös tässä kertomuksessa.

### **3.4.3. Naisen ja Jeesuksen välinen keskustelu**

Kertomuksen teksti voidaan jakaa kolmeen osaan, joita ovat miljöö, keskustelu ja päätösosa. Alku, eli miljöö kertoo missä kertomus tapahtuu. Keskiössä on naisen ja Jeesuksen välinen keskustelu.<sup>140</sup> Päätösosassa kerrotaan Jeesuksen parantaneen tyttären, kun nainen palaa kotiinsa.

Susan Miller kuvailee Jeesuksen ja naisen välistä keskustelua tuomalla esille siinä esiintyviä mielenkiintoisia yksityiskohtia. Nainen pyytää Jeesusta parantamaan tyttärensä. Jeesus vastaa puhumalla leivästä. Nainen on ei-juutalainen ja siksi häntä voi pitää ulkopuolisena. Kuitenkin hän vastaa Jeesuksen vertaukseen toisella vertauksella ja osoittaa näin olevansa ”sisällä”. Jeesus puhuu juutalaisittain lapsesta sanalla *τα τέκνα*, mutta nainen muuttaa sen yleiseksi sanaksi, joka tarkoittaa lasta *τα παιδιά*. Jeesus sanoo, että lasten tulee saada syödä ensin ja nainen muistuttaa, että hänen tyttärensä on lapsi.<sup>141</sup> Mielestäni tästä näkee, että keskustelu on mielenkiintoinen ja lähemmän tarkastelun arvoinen.

Alonso näkee, kuten Davies ja Allison, että Jeesuksen ja naisen välinen keskustelu on tämän kertomuksen keskiössä. Hän jakaa keskustelun kolmeen osaan, jotka ovat Jeesuksen kieltävä vastaus jakeessa 27, naisen vastaus Jeesukselle jakeessa 28 ja jakeen 29 Jeesuksen vastaus. Keskustelua edeltää Markuksen kertomana naisen tulo Jeesuksen luokse ja sen

---

<sup>139</sup> Hänninen 2013, 20.

<sup>140</sup> Davies & Allison 1991, 541.

<sup>141</sup> Miller 2004, 98.

toteaminen, että hän pyysi Jeesusta parantamaan tyttärensä. Tämä ei kuitenkaan ole kirjoitettu dialogin muodossa vaan kerrontana.<sup>142</sup>

### *Jeesuksen kieltävä vastaus*

Jae 27 on ensimmäinen osa ja kuuluu näin: ”Ja Jeesus sanoi hänelle: ’Salli ensin lasten tulla ravituksi, sillä ei ole oikein ottaa lasten leipää ja heittää sitä pienille koirille.’ ” Jeesuksen kieltävä vastaus naiselle on keskustelun ensimmäinen osa. Markus aloittaa varsinaisen keskustelun sanomalla, että ”Jeesus vastasi ja sanoi”. Tämä on tyypillistä Markukselle ja on usein merkki siitä, että se mitä Jeesus sanoo, on tärkeää.<sup>143</sup> Vastauksessaan Jeesus käyttää sanaa ”ensin”. Lasten tulee saada syödä ensin. Alonso viittaa tässä kohtaa Marcuksen eskatologiseen janaan, josta kirjoitinkin jo tuolla tekstianalyysissä. Alonso kiinnittää eron muihin vastaaviin kohtiin, joissa *πρῶτον* esiintyy. Se esiintyy usein yhdessä *δεῖ* sanan kanssa. Tässä kohdassa ei esiinny *δεῖ* sanaa. Alonso tulkitsee tämän niin, että Jeesus ei sano, että lasten täytyy saada syödä ensin, vaan hän pyytää sitä naiselta, että lapset saisivat syödä ensin.<sup>144</sup> Näin tulkittuna tämä pehmentää Jeesuksen kieltävää vastausta naiselle.

Miller löytää yhtymäkohdan aikaisempaan viiden tuhannen miehen ruokkimisihmeeseen. (Markus 6:30–44). Siinä ruokittavina olivat juutalaiset ja he tulivat kylläisiksi. Vastauksessaan naiselle Jeesus käyttää samoja sanoja leivän ottamisesta, kuin ruokkimisihmeessä kun hän otti leivän ennen sen jakamista. Ruokkimisihmeessä esiintyy luku kaksitoista. Opetuslapsia oli kaksitoista, ylijäämää oli kaksitoista korillista. Näistä voi päätellä, että juutalaiset olivat jo saaneet osansa ja olivat kylläisiä.<sup>145</sup>

Vastauksessaan Jeesus puhui lapsista ja koirista. Lapset olivat juutalaisia ja koirat ei-juutalaisia. Vanhan testamentin juutalaisessa traditiossa koira ei ollut positiivinen asia. Toisen kutsuminen koiraksi oli loukkaus. Koirat kuvattiin perinteisesti villeinä petoeläiminä, ei kotieläiminä.<sup>146</sup> Uudessa testamentista löytyy myös negatiivisia viittauksia koiriin. 2 Piet. 2:22 on kohta, jossa koira on symboli vastustajalle ja vääräuskoiselle. Filippiäiskirjeessä sanotaan: ”Varokaa noita koiria, noita kelvottomia työntekijöitä, noita pilalle leikattuja.”<sup>147</sup>, ja Ilmestyskirjassa sanotaan, että koirat jäävät Jumalan armon valtakunnan ulkopuolelle.<sup>148 149</sup>

---

<sup>142</sup> Alonso 2011, 169.

<sup>143</sup> Marcus 2000, 464.

<sup>144</sup> Alonso 2011, 171–172.

<sup>145</sup> Miller 2004, 99.

<sup>146</sup> Marcus 2000, 463.

<sup>147</sup> Kirje filippiäisille 3:2

<sup>148</sup> Johanneksen ilmestys 22:15

<sup>149</sup> Marcus 2000, 464.



Tua Korhonen on kirjoittanut kreikkalaisesta eläinkuvasta. Hän erottaa viisi eläimen toiseuden eri muotoa. Ne ovat 1) toiseus itsenäisyytenä, jolloin eläin on riippumaton ihmisestä, 2) näkymätön toiseus, mikä tarkoittaa sitä, että eläin on osana ihmisen arkea, esimerkiksi juhtana oleva aasi, joka on usein huomion ulkopuolella ja ikään kuin näkymätön, 3) toiseus, joka on asteittainen ihmisen ja eläimen välillä, 4) toiseus jyrkkänä vastakkainasetteluna, ihminen/eläin ja 5) toiseus, jossa ihminen osittain samaistuu eläimeen. Jeesuksen ja foinikialaisen naisen keskustelussa on usein nähty olevan kyse eläimen toiseudesta jyrkkänä vastakohtana ihmiselle.<sup>150</sup> Kuten Korhosen jaottelusta käy ilmi, niin kreikkalainen käsitys eläimistä ja niin ollen myös koirista ei ollut niin kapea, että se olisi nähnyt eläimen vain vastakohtana ja huonompana sellaisena ihmiselle. Jeesuksen tapa käyttää koira lasten vastakohtana antaa käsityksen, että lapsi on arvokkaampi kuin koira. Näen, että Jeesus käytti neljättä toiseuden muotoa. Kutsumalla naista koiraksi Jeesus teki jyrkän eron naisen ja juutalaisten, naisen ja itsensä välillä. Jeesuksen tarkoitus oli toiseuttaa, näyttää, että nainen oli huonolla tavalla ”toinen”. Naisen käyttämä määritelmä oli eri ja liittyy enemmän toiseen muotoon, jossa eläin ikään kuin sulautuu ja kuuluu ihmisen miljööseen. Nainen ei kieltänyt olevansa koira, mutta hän toi koiran samaan tilaan, samaan kotiin lasten kanssa. Hän hyväksyi Jeesuksen toiseuttamisen, mutta pyrki pienentämään eroa lapsiin.

Marcus esittää ajatuksen, että Jeesuksen vastaus naiselle oli testi. Jeesus halusi näin koetella hänen uskoansa. Tällä evankelista Markus haluaa rohkaista lukijoitaan ja kuulijoitaan uskomaan ja näkemään Jeesuksen kielteisessä vastauksessa mahdollisuuden positiiviseen tulokseen.<sup>151</sup> Lasten muruset voi tulkita myös niin, että lapset tarkoituksellisesti pudottavat murusia koirille. Marcus esittää, että tämän voi tulkita niin, että Markus haluaa painottaa, että juutalaisten, jotka ovat ensin saaneet syödä, tulee ruokkia ei-juutalaisia.<sup>152</sup>

### *Naisen vastaus Jeesukselle*

Jae 28 on naisen vastaus Jeesukselle. Nainen vastasi ja sanoi hänelle: ”Herra, koirat pöydän alla syövät pienten lasten muruja.” Naisen vastaus alkaa sanalla Herra, κύριε. Se on vokatiivi, eli tässä nainen kutsuu Jeesusta tällä nimityksellä. Se voi tarkoittaa omistajaa, isäntää, hallitsijaa, herraa kohteliaana nimityksenä tai Herraa.<sup>153</sup> Alonson mukaan tässä kertomuksessa tulee kyseeseen kaksi merkitystä, joko kohtelias herra, alamaisen puhutteluna, englannin

---

<sup>150</sup> Korhonen 2013, 24.

<sup>151</sup> Marcus 2000, 469.

<sup>152</sup> Marcus 2000, 465.

<sup>153</sup> Liljeqvist 2007, 214–215.

”sir”, tai sitten Herra. Alonso pitää todennäköisenä, että nainen tunnusti Jeesuksen yliluonnollisen kyvyn parantaa ja siksi kutsui häntä Herraksi.<sup>154</sup> Vastaus osoitti kunnioitusta, alistumista ja nöyryyttä. Hän hyväksyi Jeesuksen nimityksen itsestään. Hän hyväksyi koiran aseman. Mutta vastauksessaan hän muuttaa villikoiran lemmikiksi, joka asuu sisällä kodissa ja on pöydän alla. Koira on alhaisempi kuin lapset, mutta kuuluu kuitenkin perheeseen uskon kautta. Kun katsoo kertomusta evankeliumin laajemmassa kontekstissa, niin leivänmuruissa voi nähdä yhteyden ruokkimisihmeen leiväntähteisiin. Juutalaiset ovat jo saaneet syödä kyllikseen ja tähteitä riittää myös ei-juutalaisille.<sup>155</sup>

Collins kiinnittää myös huomion siihen, kuinka nainen muuttaa Jeesuksen mainitsemat villit koirat kotikoiriksi, jotka ovat pöydän alla. Naisen vastaus osoittaa, että hän on nöyrä ja hyväksyy Jeesuksen määritelmän, mutta hän muuttaa sitä. Kun koirat ovatkin pöydän alla, niillä on mahdollisuus saada leivän murusia.<sup>156</sup>

Guelich kiinnittää huomion siihen, että nainen ei tarttunut ”ensin” sanaan. Naisen vastauksessa koirat söivät samaan aikaan pöydän alla kuin lapset pöydän ääressä. Koirat eivät saaneet leipää, vaan murusia.<sup>157</sup> Varsinainen siunaus, eli leipä kuului juutalaisille. Ei-juutalaiset saavat murusia, sitä mitä jäi yli. Nainen tunnusti, että Jeesus oli Jumalan antama siunaus juutalaisille. Tunnustamalla tämän myös nainen sai avun tyttärelleen. Kertomuksessa sosiaaliset rajat menivät rikki ja nainen sai siunauksen siitä huolimatta, että hän oli foinikialainen, kreikkalainen ja yksi koirista, joilla ei ollut oikeutta lasten leipään.<sup>158</sup>

Tässä naisen vastauksessa Jeesukselle näkyy toiseuttamisen prosessi. Toiseuttamiseen kuuluu Maijastiina Kahloksen mukaan muuttumattomuus. Toinen nähdään aina negatiivisena, tietyt piirteet omaavana toisena.<sup>159</sup> Marja-Leena Hänninen tuo esille sen ajatuksen, että toiseudet eivät välttämättä ole pysyviä. Niissä voi tapahtua ja tapahtuukin muutoksia.<sup>160</sup> Näen, että tässä Jeesuksen ja naisen välisessä vuoropuhelussa tapahtui juuri näin. Jeesuksen näkemys naisesta joutui prosessiin ja muuttui.

#### *Jeesuksen toinen vastaus*

Jakeessa 29 Jeesus vastaa naiselle: ”Tämän sanan tähden, mene, paha henki on lähtenyt ulos sinun tyttärestäsi.” Mene (ὕπαγε) esiintyy Markuksella yhteensä kuusi kertaa parannuksen tai

---

<sup>154</sup> Alonso 2011, 197–198.

<sup>155</sup> Marcus 2000, 470.

<sup>156</sup> Collins 2007, 367.

<sup>157</sup> Guelich 1989, 387.

<sup>158</sup> Guelich 1989, 389.

<sup>159</sup> Kahlos 2011, 12.

<sup>160</sup> Hänninen 2013, 20.

henkien karkottamisen jälkeen.<sup>161</sup> Tässä Jeesuksen vastauksessa sitä ennen tulee selittävä osa. Jeesus sanoo, että pahan hengen karkottaminen tapahtuu naisen sanan tähden. Sana (λόγος) esiintyy Markuksella yhteensä 23 kertaa ja useimmiten se viittaa Jumalan sanaan tai Jeesuksen opetuksiin. Tässä kohdassa se tarkoittaa naisen lausumia sanoja.<sup>162</sup>

Susan Millerin esittää ajatuksen, että naisen puhumat sanat ovat profeetallisia ja ovat Jumalan sanaa, jonka Jeesus kuulee. Lausumissaan sanoissa nainen näkee rajojen yli aikaan, jolloin kaikille riittää leipää.<sup>163</sup> Alonso yhtyy ajatukseen, että Jeesus kuulee naisen sanoissa Isän äänen. Hän vertaa tätä tilanteisiin Jeesuksen kasteessa ja kirkastusvuorella, joissa Jeesus kuuli Isän äänen.<sup>164</sup>

Jeesuksen vastauksessa näkyy muutos. Jeesuksen jyrkkä asenne muuttuu. Jeesus näkee naisen ”toisena”, jolla on osallisuus ja oikeutus leipään. Naisen pyyntöön tulee vastata myönteisesti. Jeesus parantaa naisen tyttären. Samalla voimme ajatella, että Jeesuksen näkemys naisen toiseudesta muuttuu. Hän näkee naisessa piirteitä, jotka kuuluvat juutalaisuuteen. Hän kuulee naisen sanomana Isänsä äänen. Tämä ääni, tämä sana on ratkaiseva. Parannus ja pelastus kuuluvat myös ei-juutalaisille.

### **3.3.4. Tiivistelmä toiseudesta Markuksen kertomuksessa**

Markuksen evankeliumin kertomuksesta voi kootusti sanoa, että toiseus on esillä. Jo siinä, että juutalainen Jeesus on epäpuhtaalla, ei-juutalaisella alueella, luo puitteet sille, että on kyse tilanteesta, jossa toiseus tulee esille. Tyron ja Sidon edustavat epäpuhtautta ja myös riistoa. Juutalaiset eivät halunneet olla sellaisia. Toisaalta, koska sieltä alueelta tultiin myös kuulemaan Jeesusta, on esillä myös toisenlainen ”toiseus”. Toiseus, joka voi myös olla positiivista.

Jeesus ja nainen olivat toisilleen ”toisia”. Markus korosti enemmän naisen ”toiseutta” suhteessa Jeesukseen. Nainen oli se epätoivottu ”toinen”, jonka kaltainen Jeesus ei ollut. Nainen oli ei-juutalainen, nainen, epäpuhdas, kulttuurillisesti ja uskonnollisesti erilainen. Jeesuksen identiteetti muotoutui vastakohtana naisen ”toiseudelle”. Nainen määritellään kertomuksessa ja kertomuksesta on löydetty monia tekijöitä, jotka kertovat naisen ”toiseudesta”. Jeesus sen sijaan on juutalainen mies, eikä sitä tarvitse sen enempää määritellä tai tarkastella toiseuden näkökulmasta. Tässä toteutuu osin Melanie Gruén ajatus,

---

<sup>161</sup> Markus 1:44; 2:11; 5:19 ja 34; 7:29 ja 10:52

<sup>162</sup> Alonso 2011, 212.

<sup>163</sup> Miller 2004, 110–111.

<sup>164</sup> Alonso 2011, 216.

että jotain voidaan pitää niin itsestäänselvytenä, että sitä ei edes tarvitse määritellä. Jeesuksesta miehenä kyllä löytyi ajatuksia, erityisesti Susanna Asikaisen kirjoituksissa maskuliinisuudesta, mutta kuinka nainen näki Jeesuksen? Minkälainen ”toinen” Jeesus oli naiselle? Naisella näyttää olevan selkeä kuva Jeesuksesta. Hän oli kuullut Jeesuksesta ja tulemalla Jeesuksen luokse, lankeamalla hänen eteensä, nainen osoitti, että hän luotti siihen, että Jeesus on jotain enemmän kuin tavallinen juutalainen mies. Jeesus voi auttaa, vaikka hänellä ja Jeesuksella on paljon eroavuuksia.

Jeesuksen ja naisen välisessä dialogissa Jeesus tuo esille toiseutta korostamalla omaa tehtävänsä juutalaisten parissa. Hän nimittää naista koiraksi, mikä on yksi toiseuttamisen muoto. Nainen hyväksyy tämän toiseuttamisen, mutta ei siitä tehtävää johtopäätöstä, jonka mukaan Jeesus ei voisi parantaa hänen tyttärtään. Naisen puheenvuoro pyrkii lieventämään eroja ja tuomaan näitä kahta ”toista” lähemmäksi toisiaan.

## 4. Kertomus Matteuksen kertomana

### 4.1. *Matteuksen evankeliumi*

Matteuksen evankeliumi on varhaisissa käsikirjoituksissa ja nykyisissäkin raamatunkäännöksissä Uuden testamentin ensimmäinen kirja. Se kirjoitettiin aikaisintaan 70-luvulla ja kirjoittajana pidettiin pitkään Jeesuksen opetuslasta, Matteusta. Tämä, sekä se, että evankeliumin sisältö oli selkeä ja puhutteli seurakuntaa vastaten sen tarpeisiin, selittävät miksi Matteuksella on ollut tärkeä sija evankeliumien joukossa.<sup>165</sup> Theissenin mukaan Matteuksen evankeliumin kirjoituspaikka on Syyria. Hän perustelee tätä esimerkiksi sillä, että Matteus kutsuu Jeesusta Nasaretilaiseksi.<sup>166</sup> Tämä on Syyrian alueella käytetty nimitys kristityistä.<sup>167</sup> Matteus seuraa monin osin Markuksen evankeliumia järjestykseltään ja sanamuodoltaan. Matteuksen evankeliumi on pidempi kuin Markuksen, ja Matteus on lisännyt esimerkiksi lapsuuskertomukset ja Jeesuksen puheita omaan evankeliumiinsa. Matteus on käyttänyt lähteenään Markuksen evankeliumia sekä Q- lähdettä ja mahdollisesti muitakin lähteitä.<sup>168</sup> Matteuksen kirjoittaja on todennäköisesti ollut juutalaiskristitty.<sup>169</sup> Nikolainen sanoo

---

<sup>165</sup> Syreeni & Luomanen 1997, 183–184.

<sup>166</sup> Matteus 2:23

<sup>167</sup> Theissen 2003, 102.

<sup>168</sup> Nikolainen 1983, 14.

<sup>169</sup> Haapa 1980, 10.

kommentaarissaan, että varhaiskristillinen kirkko piti sitä pääevankeliuminaan. Sitä jäljennettiin eniten ja myös luettiin ja opetettiin eniten.<sup>170</sup>

Kirjassaan *Studies in Matthew* Ulrich Luz tiivistää Matteuksen evankeliumin sisällön seuraavasti: ”Evangelista kertoo Israelin Messiaan toiminnasta omiensa parissa. Hän kertoo, kuinka opetuslasten yhteisö syntyy tämän toiminnan kautta. Sitten hän kertoo, kuinka välirikko Israelin, eli juutalaisten kanssa, kärjistyy ja kuinka Jeesus ja häntä seuraava opetuslasten joukko vetäytyvät yhä uudestaan Israelista.” Kertomus syyrofoinikialaisesta naisesta sijoittuu tähän vetäytymisten sarjaan. Jeesuksella oli ollut erimielisyyksiä fariseusten ja lainoppineiden kanssa. Niinpä hän ja opetuslapset vetäytyivät Tyroksen ja Sidonin alueelle.<sup>171</sup> Luz jatkaa vielä, kuinka välirikko Jeesuksen yhteisön ja Israelin välillä pahenee johtaen lopulta Jeesuksen ristiinnaulitsemiseen, koko kansan hylkäämiseen. Siksi ylösnousemuksen jälkeen Jeesus lähettää opetuslapsensa pakanoiden luo.

Moxnes tuo esille sen, että vaikka Matteus seuraa osin melko tarkasti Markuksen evankeliumia, niin Matteus painottaa enemmän Jeesusta opettajana. Matteus on koonnut Jeesuksen opetuksia yhteen esimerkiksi vuorisaarnaan, joka on luvuissa 5–7. Opetusten lisäksi Matteus on laittanut evankeliuminsa alkuun kertomuksia Jeesuksen syntymästä ja lapsuudesta.<sup>172</sup>

Moxnesin mukaan Matteus korostaa Jeesuksen myötätuntoa kansanjoukkoja kohtaan. Tässä hän tuo esille yhden poikkeuksen. Jeesuksen ja syyrofoinikialaisen naisen kohtaamisessa Jeesus kieltäytyy kolme kertaa auttamasta naista, ennen kuin lopulta muuttaa mielensä. Moxnes kysyykin, että oliko Jeesuksen käyttäytyminen tässä tyypillistä juutalaisen suhtautumista ei-juutalaiseen, ja siksi se ei ollut ongelma?<sup>173</sup>

Davies ja Allisonin mukaan Matteuksen kertomus pohjautuu Markuksen kertomukseen. Matteus on laajentanut ja muuttanut kertomusta enemmän juutalaiseksi sekä sopivammaksi hänen evankeliuminsa kokonaisuuteen. Matteuksen jakeessa 24 käyttämät Jeesuksen sanat: ”Minut on lähetetty Israelin kansan kadonneita lampaita varten” ovat selvästi juutalaisemmat kuin Markuksen sanat. Matteuksen mukaan Jeesuksen toiminta ennen ylösnousemusta oli suunnattu yksinomaan juutalaisille.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Nikolainen 1983, 13.

<sup>171</sup> Luz 2007, 233–234. Oma käänös.

<sup>172</sup> Moxnes 2021, 25–26.

<sup>173</sup> Moxnes 2021, 29.

<sup>174</sup> Davies & Allison 1991, 542–543.

## 4.2. Kertomuksen konteksti

France jakaa kommentaarissaan Matteuksen evankeliumin kuuteen eri osaan. Hän näkee, että Matteus seuraa melko tarkasti Markuksen maantieteellistä kertomuksen etenemistä Galileasta Jerusalemiin. Kertomus naisen ja Jeesuksen kohtaamisesta sijoittuu jaksoon, jossa Jeesus on Galileassa ja poikkeaa sieltä myös vieraalle maalle, Tyronin ja Sidoniin.<sup>175</sup> Kertomus sijoittuu samanlaiseen kokonaisuuteen Matteuksen evankeliumissa, kuin Markuksella. Kokonaisuus alkaa Matteus 14:13 ja sijoittuu kahden ruokkimiskertomuksen väliin. France antaa jaksolle teemaksi leipä, koska leipä esiintyy siinä samaan tapaan kuin Markuksen evankeliumissa. Leipäteema esiintyy vielä jaksossa 16:6–12. Matteuksen evankeliumissa kertomus sijoittuu siis jaksoon, joka alkaa 14:13 ja päättyy 16:12.

Toinen teema, joka oli Markuksen evankeliumissa, on puhtaus ja epäpuhtaus. Tämä teema näkyy myös Matteuksella, tosin vähemmän jyrkkänä. Viidennentoista luvun alussa on samat keskustelut Jumalan käskyistä ja ihmisten perinnäissäädöksistä samojen ihmisryhmien kanssa kuin Markuksessa. Tosin Matteus ei selitä puhtaussäännöksiä yhtä perinpohjaisesti kuin Markus.

Davies ja Allison ovat sitä mieltä, että Matteus lieventää Jeesuksen sanoja epäpuhtaudesta niin, että ei voi sanoa, että Jeesus olisi kumonnut lain. Näin he myös kyseenalaistavat epäpuhtausteeman, joka näkyy luvun 15 keskusteluissa ja sitten jatkuu Jeesuksen siirtymisenä ei-juutalaiselle, epäpuhtaalle alueelle. He näkevät, että kyseessä on kertomus, josta käy selvästi ilmi, että Jeesuksen toiminta kohdistui juutalaisiin. Tämä kertomus tuo esille sen, että kohdatessaan ei-juutalaisen uskon, Jeesus tunnisti ja antoi arvon myös ei-juutalaisen uskolle.<sup>176</sup>

Matteus toteaa jakeessa kaksi, että fariseukset ja lainopettajat syyttivät opetuslapsia siitä, että he eivät pese käsiään, kun rupeavat syömään. Vastaavassa kohdassa Markus selittää kahden jakeen verran perinnäissääntöjä. Tämä ero voi johtua siitä, että Matteuksen lukijat olivat alkujaan juutalaisia ja perinnäissäännöt olivat heille tuttuja, kun taas Markuksen lukijat eivät tunteet juutalaisia puhtaussäädöksiä.

Jeesus menee Matteuksen mukaan myös ei-juutalaiselle alueelle. Matteus lisää Sidonin sanoen, että Jeesus meni Tyroksen ja Sidonin seudulle. Siellä hän kohtasi kertomuksen naisen. Markus kertoo naisen olevan syzyrofoinikialaisen, Matteus sanoo hänen

---

<sup>175</sup> France 2007, 3–4.

<sup>176</sup> Davies & Allison 1991, 543–545.

olevan kanaanilaisen. Molempien mukaan nainen on ei-juutalainen, minkä seikan molemmat evankelistat haluavat tuoda esille. Naisen ei-juutalaisuus on kertomuksen kannalta oleellista.

Naisen ja Jeesuksen kohtaamisen jälkeen Jeesus jatkaa matkaa Galilean järven rannalle, kuitenkin kulkematta sitä pitkää lenkkiä, minkä hän Markuksen evankeliumin mukaan kulki. Jeesus menee Galilean järven rannan läheisyydessä olevalle vuorelle ja parantaa siellä sairaita. Luvun lopussa seuraa vielä neljäntuhannen miehen ruokkimisihme. Selvästi Markuksessa ja Matteuksessa on kyse samasta kokonaisuudesta, jossa samat kertomukset seuraavat toisiaan samassa järjestyksessä.

Matteus on muokannut Markuksen tekstiä laajentamalla sitä joissain kohdin ja lyhentämällä toisissa kohdissa. Tämän tutkimuksen kohteena olevan kertomuksen jae 24 on lisäys Markuksen tekstiin. Tällä lisäyksellä Matteus on tuonut tähän kertomukseen oman tulkintansa.<sup>177</sup> Nikolaisen mukaan Matteuksen evankeliumi aukeaa lähetyskäskestä.<sup>178</sup> Myös Haapa ottaa lähetysnäkökulman esille sanoessaan, että Jeesuksen kulkeminen Tyron ja Sidonin alueilla antaa ennakkoaavistuksen evankeliumin kuulumisesta kaikille kansoille.<sup>179</sup> Lähetysnäkökulma on melko yleinen tulkinta. Tällä kertomuksella Matteus on halunnut tuoda esille itselleen tärkeän ajatuksen evankeliumin kuulumisesta kaikille kansoille.

Luz on myös sitä mieltä, että jakeissa 22–25 ja 28 Matteus on kirjoittanut Markuksen tekstejä uusiksi. Luzin mukaan Matteuksen korostus on, että Jeesus oli ei-juutalaisella maaperällä ja nainen oli ei-juutalainen.<sup>180</sup> Matteus on myös lyhentänyt Markuksen tekstiä esimerkiksi jättämällä pois Markuksen jakeen 27 osan, jossa sanotaan, että lasten täytyy tulla ensin ravituiksi.

#### ***4.3. Matteuksen tekstin tekstianalyysi***

Tässä osiossa käyn läpi kertomuksen sanoja, jotka olivat tekstin käännöksessä lihavoituina. (Katso luku 2 Evankeliumien tekstit ja käännökset.) Sanojen selitykset auttavat ymmärtämään tekstiä sekä tuovat taustatietoa toiseusteeman käsittelylle.

**ἀνεχώρησεν** Matteus muuttaa Markuksen kertomusta sanomalla, että Jeesus vetäytyi. Matteuksen evankeliumissa Jeesus vetäytyy kymmenen kertaa. Usein se tapahtuu vihamielisen yhteenoton jälkeen. Tässä kertomuksessa Jeesuksella on ollut väittely fariseusten

---

<sup>177</sup> Schweizer 1989b, 225.

<sup>178</sup> Nikolainen 1983, 13.

<sup>179</sup> Haapa 1980, 151.

<sup>180</sup> Luz 2001, 339.

kanssa ja hän vetäytyy sen jälkeen Tyronin ja Sidonin alueelle. Markus ei liitä Jeesuksen siirtymistä Tyronin alueelle väittelyyn fariseusten kanssa.<sup>181</sup>

**Τύρου καὶ Σιδῶνος** (jae 21) Matteus lisää paikannimiin Sidonin. Tosin tämä sama pari löytyy myös osasta Markuksen käsikirjoituksista.<sup>182</sup> Tutkijat ovat yleisesti sitä mieltä, että se on Matteuksen lisäys. Hän käytti tätä sanaparia muutenkin, esim. 11:21. Matteus jättää pois myös maininnan, että Jeesus meni sisälle taloon ja halusi pysytellä salassa. Tämän voidaan katsoa johtuvan siitä, että talo todennäköisesti kuului ei-juutalaiselle eikä Jeesus halunnut loukata juutalaisia menemällä ei-juutalaisen taloon. Matteus myös ehkä halusi, että Jeesus on ulkona ja täten löytyy suora vertaus 8:5–13 kohtaan, jossa Jeesus paransi ei-juutalaisen etänä.<sup>183</sup>

**Χανααία** (jae 22) Matteus sanoo naisen olevan kanaanilaisen -Χανααία. Tähän on etsitty syitä ja yksi todennäköisenä pidetty syy on se, että kanaanilaisesta tulee mieleen Vanhan testamentin kanaanilaiset, jotka olivat Israelin kansan vihollisia. Tämä sopii yhteen sen kanssa, että Matteus lisäsi Tyroniin Sidonin, jotka yhdessä muodostavat myös negatiivisen parin. Matteus korostaa naisen olevan viholliskansaa ja näin antaa positiiviselle lopputulokselle suuremman merkityksen.<sup>184</sup>

**κύριε υἱὸς Δαυὶδ** (jae 22) Nainen puhuttelee Jeesusta Herraksi ja Daavidin pojaksi, κύριε υἱὸς Δαυίδ. Tämä on myös Matteuksen lisäys ja poikkeaa Markuksen tekstistä, jossa nainen kutsuu Jeesusta Herraksi. Nikolaisen mukaan kutsumalla Jeesusta Daavidin Pojaksi nainen tunnusti hänet Israelin Messiaaksi.<sup>185</sup> Davies ja Allison tuovat esille sen seikan, että nainen, joka tunnustaa Jeesuksen Daavidin Pojaksi, ja siten antaa hänelle messiaanisen arvonimen, on ei-juutalainen. He kysyvät, voiko tästä päätellä, että nainen tunnustaa jo tässä Jeesuksen olevan juutalaisten vapahtaja ja että Jeesus oli nimenomaan tullut Israelin kansaa varten?<sup>186</sup> Näin tulkittuna tässä näkyy ennakkoaavistus kertomuksen lopputuloksesta.

Myös France sanoo kommentaarissaan, että naisen käyttäminä nämä sanat saavat syvemmän merkityksen. Nainen ei ole vain kohtelias ja kunnioittava, vaan hänellä on tietoa juutalaisuudesta ja käyttämällä juutalaisia termejä hän ehkä toivoo saavansa juutalaisen opettajan huomion.<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> Alonso 2011, 242.

<sup>182</sup> Käsikirjoitukset  $\alpha$ , A, B tukevat lukutapaa, jossa καὶ Σιδῶνος on lisätty Τύρου jälkeen. Tästä oli tarkemmin Markuksen tekstiä koskevassa luvussa.

<sup>183</sup> Davies & Allison 1991, 56.

<sup>184</sup> Davies & Allison 1991, 547.

<sup>185</sup> Nikolainen 1983, 125.

<sup>186</sup> Davies & Allison 1991, 548.

<sup>187</sup> France 2007, 592–593.



Jakeet 23–25 ovat Matteuksen lisäystä. Matteuksella opetuslapset ovat mukana kertomuksessa toisin kuin Markuksella. Jakeessa 23 opetuslapset ovat äänessä. He pyytävät Jeesusta reagoimaan naisen läsnäoloon ja pyyntöön. Jeesus vastaa heille selittäen, että hän on tullut vain Israelin kadonneita lampaita varten. Naiselle Jeesus ei tässä vaiheessa sano vielä mitään. Tämä on Matteuksen lisäystä ja se valmistaa kuulijaa Jeesuksen naiselle jakeessa 24 antamaa vastausta varten.

**ἀποκριθεῖς** (jake 24) Matteuksen evankeliumissa nainen on se, joka tekee aloitteen. Tämä kohta on ensimmäinen kerta, kun nainen puhuttelee Jeesusta Matteuksen evankeliumissa. Nainen puhuttelee Jeesusta ja pyytää apua. Keskustelu etenee siten, että Jeesus aina vastaa. Matteus käyttää sanaa ἀποκριθεῖς, joka tarkoittaa vastata. Aloite on naisen ja Jeesus reagoi. Ensin olemalla hiljaa, sitten opetuslasten kautta ja lopulta vastaten naiselle itselleen.<sup>188</sup>

**τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ** (jake 24) on Matteuksen lisäys. Se tarkoittaa ”Israelin huoneen kadonneet lampaat” ja on juutalainen sanonta. Markuksessa Jeesus puhuu vain lapsista. Molemmat tarkoittavat juutalaisia, mutta Matteuksen käyttämä sanonta on juutalaisempi ja liittyy siihen, että Matteus kirjoitti juutalaiskristitylle seurakunnalle.<sup>189</sup>

**Προσκυνεῖω** (jake 25) on sama verbi, jota Matteus käyttää, kun Itämaan tietäjät tulevat Jeesuksen luokse ja kunnioittavat ja palvovat häntä.<sup>190</sup> Nainen toimii samalla tavalla kuin tietäjät tullessaan Jeesuksen luokse. Itämaan tietäjät olivat myös ei-juutalaisia ja tunnustivat Jeesuksen kuninkuuden.

Matteuksen jake 26 poikkeaa sisällöllisesti Markuksen vastaavasta jakeesta. Markuksen Jeesus sanoo, että pitää sallia lasten syödä ensin. Siinä tulee esille ajatus juutalaisten erityisasemasta, mutta Matteuksella tätä ei ole. Matteuksen Jeesus sanoo, että ei ole oikein ottaa ja antaa lasten leipää koirille.

**ναὶ** (jake 27) Matteus on lisännyt naisen vastaukseen sanan kyllä. Tästä kirjoitin Markuksen jakeen 28 kohdalla. Tämän sanan lisääminen vaikuttaa siten, että naisesta tulee nöyrempi kuva.

**κυρίων αὐτῶν** (jake 27) vastauksessaan Jeesukselle nainen lisää kuvaan ajatuksen herroista, tai herrojen pöydästä, jolta putoavia murusia koirat syövät. Markus ei puhu herroista tässä vaiheessa.

---

<sup>188</sup> Nolland 2005, 635–636.

<sup>189</sup> Davies & Allison 1991, 542.

<sup>190</sup> Nolland 2005, 633.

#### 4.4. Toiseus Matteuksen tekstissä

Matteuksen teksti on hyvin pitkälle samanlainen kuin Markuksen. Toisaalta Matteus on muuttanut joitakin yksityiskohtia kertomuksessa ja hänellä se on myös pidempi kuin Markuksella. Matteuksen kirjoittamana kertomuksessa on selkeästi neljä puhe osaa ja näin keskustelu nousee keskeiseen asemaan.<sup>191</sup> Toiseuden kannalta merkittäviä eroja löytyy lähinnä naisen ja Jeesuksen välisestä keskustelusta. Seuraavassa poimin lyhyesti jotain Matteuksen tuomia uusia piirteitä paikan ja naisen suhteen ja lopuksi keskityn enemmän naisen ja Jeesuksen väliseen keskusteluun.

##### 4.4.1. Tyros ja Sidon

Matteuksen evankeliumissa Matteus lisää omassa kertomuksessaan Tyronin perään Sidonin. Matteuksella Tyros ja Sidon esiintyvät vain yhdessä.<sup>192</sup> Esimerkiksi luvussa yksitoista Matteus kirjoittaa:

”Voi sinua, Korasin! Voi sinua, Betsaida! Jos teidän kaduillanne tehdyt voimateot olisi tehty **Tyroksessa tai Sidonissa**, niiden asukkaat olisivat jo aikoja sitten verhoutuneet säkkiin ja tuhkaan ja kääntyneet. Minä sanon teille: **Tyros ja Sidon** pääsevät tuomiopäivänä vähemmällä kuin te.”

Tämä kohta edeltää kertomusta, jossa Jeesus menee Tyroksen ja Sidonin alueelle. Tässä voi nähdä ennakkoaavistuksen alueen vastaanottavasta ja uskoa ilmentävästä asenteesta. Toisaalta Tyros ja Sidon ovat Vanhasta Testamentista tuttu yhdistelmä kahdesta kaupungista, jotka ilmentävät pakanuutta. Tällaisia kohtia ovat esimerkiksi Jesaja 23, Jeremia 25:22 ja Jeremia 47:4.<sup>193</sup>

Hagner myös mainitsee, että Tyroksen ja Sidonin alue levittäytyi pitkälle itään, mikä tarkoittaa, että lähellä rajaa saattoi olla myös juutalaista väestöä. Jeesus meni joko rajalle, tai alueelle. Tähän tulkintaan vaikuttaa se, kuinka tekstissä esiintyvä *εἰς*-sana luetaan.<sup>194</sup> Sen voi lukea tarkoittamaan joko siirtymistä johonkin tai siirtymistä jonkin lähelle.<sup>195</sup> Nainen saattoi tulla sieltä alueelta juutalaiselle alueelle tai sitten kohtasi Jeesuksen siellä alueella. Schweizer kiinnittää huomion siihen, että nainen on sen seudun asukas ja tulee siis sieltä. Näin Jeesus ei

---

<sup>191</sup> Asikainen 2018b, 115–116.

<sup>192</sup> Hagner, 1995, 439–441.

<sup>193</sup> Alonso 2011, 242.

<sup>194</sup> Hagner, 1995, 441.

<sup>195</sup> Liljeqvistin sanakirja, *εἰς*-sanan merkitykset 1 ja 2

ole mennyt näille alueille vaan niiden suuntaan. Kreikan kielen lukeminen sallii molemmat lukutavat.<sup>196</sup>

France kiinnittää huomion siihen, että nainen tuli ulos siltä alueelta. Hän sanoo, että Matteus halusi tällä selventää, että tytär ei ollut hänen mukanaan, vaan hän tuli yksin, mikä Markuksella tulee myös selväksi.<sup>197</sup>

Kuten Markuksen kertomuksessa, niin myös tässä Tyros ja Sidon tuovat esille epäpuhdas/puhdas, sekä juutalainen/ei-juutalainen teemat, jotka ovat tutkimuksen kannalta oleellisia. Mainitsemalla molemmat paikat Matteus korostaa sitä, että alue on pakana-alue. Tässä korostuu myös alueen toiseus uskonnollisessa mielessä suhteessa juutalaisiin alueisiin.

Sekä Markuksella, että Matteuksella tapahtumapaikka korostaa Jeesuksen ja naisen erilaisuutta. Paikasta nousevat molemmissa evankeliumeissa samat vastaparit. Se, että Matteus on tehnyt naisesta kanaanilaisen lisää toiseutta. Paikka ei ole vaan Tyros ja Sidon, vaan siihen liittyy historiallinen viholliskansa: kanaanilaiset. Nainen on viholliskansan edustaja ja tämä pidentää Jeesuksen ja naisen välimatkaa toisiinsa. Toiseuteen liittyvä ajatus, että toinen on uhka, korostuu Matteuksella.

#### **4.4.2. Kertomuksen päähenkilöt**

##### *Kanaanilainen Nainen*

Matteus on vaihtanut syirofoinikialaisnaisen kanaanilaiseksi naiseksi. Todennäköisin selitys tälle Daviesin ja Allisonin kommentaarin mukaan on se, että kanaanilainen liittyy Vanhaan Testamenttiin ja tuo mieleen Israelin viholliset. Jeesuksen ja naisen kohtaamiseen liittyy historian tuomaa skismaa. Näin Jeesus näyttäytyy pelon ja vastenmielisyyden voittajana.<sup>198</sup> Hagner myös kiinnittää huomiota naisen kanaanilaisuuteen. Hän sanoo, että Matteuksen käyttämä nimitys kanaanilainen on ainoa kerta, kun sitä käytetään Uudessa testamentissa ja se liittyy naisen Vanhan testamentin viholliskansaan ja näin kärjistää Jeesuksen ja naisen välistä vastakkainasettelua.<sup>199</sup>

Toiseudessa ja toiseuttamisessa kiinnitetään huomiota eroavuuksiin. Nainen ei ole juutalainen, ja hänet määritellään vielä tarkemmin, hän on kanaanilainen. Kanaanilainen kuuluu viholliskansaan ja on erityisen negatiivinen. Tässä toinen, eli nainen halutaan

---

<sup>196</sup> Schweizer, 1989b, 226.

<sup>197</sup> France 2007, 592.

<sup>198</sup> Davies & Allison, 1991, 547.

<sup>199</sup> Hagner, 1995, 441.

määritellä erityisen negatiivisessa valossa. Hänet liitetään kanaanilaisiin, jotka ovat viholliskansa jo historiallisesti.

Nainen on ei-juutalainen ja hän sanoo, että hänen tyttärensä on pahan hengen vallassa. Tämä on eri termi kuin Markuksella. Markuksessa nainen kertoo tyttärensä olevan saastaisen hengen vallassa. Saastainen henki on juutalainen termi ja käsite, kun taas ei-juutalaiset puhuivat pahasta hengestä. Tässä Matteus on antanut naisen puhua ei-juutalaisin sanoin.<sup>200</sup> Matteus haluaa näin korostaa naisen etnisyyttä. Nainen käyttää puheessaan termiä, joka on ei-juutalainen.

Ulrich Luzin mielestä on tärkeää, että nainen käyttää raamatullista psalmien kieltä. Tämä on kieli, jota Matteuksen lukijat ymmärtävät. Nainen kutsuu Jeesusta Herraksi, yhteensä kolme kertaa keskustelun aikana, ja puhuttelee Jeesusta myös Daavidin pojaksi. Tämä kertoo, että hän kääntyy apua pyytäen Israelin Messiaan puoleen. Nainen siis tietää, että Jeesus on lähetetty Israelin kansaa varten. Siitä huolimatta ja uskonsa pohjalta hänkin kääntyy Jeesuksen puoleen.<sup>201</sup>

Matteuksen evankeliumin Εκραζεν- verbi (Matteus 15:22) kertoo meille, että hänen täytyi huutaa saadakseen Jeesuksen huomion. Matteuksen kertomuksessa Jeesus ei ensin huomioi naista ollenkaan ja hänen täytyy olla rohkea ja nähdä vaivaa tullakseen kuulluksi. Naisesta voikin sanoa, että hän laittaa kaiken peliin. Hän ei välitä raja-aidoista, eikä ajattele sitä, mikä on sopivaa hänen kaltaiselleen naiselle.

Naisen suhtautuminen Jeesukseen kuvataan selkeästi siten, että nainen näkee Jeesuksessa Herran, hän osoittaa kunnioitusta sanoillaan ja ruumiinkielellään (heittäytymällä Jeesuksen jalkoihin). Matteus on pidentänyt naisen ja Jeesuksen välistä dialogia ja näin siinä toistuu naisen kunnioittava ja jopa alistuva suhtautuminen Jeesukseen. Tässä näkyy ehkä se, että naiselle Jeesus on etäinen ”toinen”. Etäinen toinen voi olla ideaali, eikä välttämättä ole negatiivinen. Nainen on kuullut Jeesuksesta, mutta Jeesus ei kuulu hänen arkimaailmaansa. Se, mitä hän on kuullut, on hyvää ja naisen kuva Jeesuksesta on positiivinen ja toiveikas. Jeesus voi auttaa häntä. Nainen ei sano vastaan, kun Jeesus kutsuu häntä koiraksi. Kuitenkin nainen on myös peräänantamaton ja pelkäämätön. Nainen näkee Jeesuksen ”toisena”, mutta ei negatiivisessa mielessä. Hän haluaa lähestyä Jeesusta ja uskoo Jeesuksen auttavan häntä. Jeesus on positiivinen ”toinen”.

---

<sup>200</sup> Davies & Allison 1991, 548.

<sup>201</sup> Luz 2001, 339.

### *Jeesus*

Matteuksen kertomana Jeesus on jyrkempi suhtautumisessaan naisen pyyntöön. Jeesus on aluksi hiljaa, hän ei ole kuulevinaan naisen avunpyyntöä. Hänen vastauksensa ovat myös jyrkempiä. Markus lieventää kieltäytymistä sanomalla, että lasten täytyy saada syödä ensin, mutta Matteus on jättänyt tämän pois. Matteuksella Jeesus antaa ymmärtää, että hän on vain juutalaisia varten, apu ei kuulu ei-juutalaisille. Talvikki Mattila sanoo, että naisen ja Jeesuksen kohtaamisessa on kysymys ”meidän” ja ”toisten” välillä olevista rajoista, ykseydestä ja toisen poissulkemisesta.<sup>202</sup> Jeesuksen suhtautumisessa naiseen näkyy se, että hän haluaa sulkea naisen ulkopuolelle. Nainen ei kuulu ”meidän” joukkoon. ”Meidän” on tässä tapauksessa juutalaiset.

Markuksen kertomuksessa Jeesus parantaa tyttären naisen sanan (λογος) tähden ja Matteuksella naisen uskon tähden. Jeesus sanoo naiselle jakeessa 28: ”Nainen, suuri on sinun uskosi.” Matteuksen parantamiskertomuksissa usko on keskeisellä sijalla. Hän lisää uskon parannuksen osaksi kolmessa kertomuksessa. Kertomuksessa, jossa Jeesus parantaa sadanpäällikön palvelijan, hän sanoo miehelle: ”tapahtukoon niin kuin uskot”.<sup>203</sup> Parantaessaan kaksi sokeaa hän sanoo heille: ”tapahtukoon teille niin kuin uskotte”.<sup>204</sup> Ja tämän tutkielman kanaanilaiselle naiselle Jeesus sanoo: ”Suuri on sinun uskosi, nainen! Tapahtukoon niin kuin tahdot”.<sup>205</sup>

Toiseuttamisen ja toiseuden näkökulmasta katsottuna Matteuksen Jeesukseen pätevät samat asiat kuin Markuksen esittämään Jeesukseen. Matteuksen kertomuksessa Jeesus on jyrkempi ja epäkohteliaampi naista kohtaan. Jeesuksen juutalainen identiteetti on myös vahvempi Matteuksella. Matteus korostaa Jeesuksen tehtävän olevan nimenomaan juutalaisten parissa. Jeesus haluaa sulkea naisen ulkopuolelle. Nainen ei kuulu juutalaisten joukkoon.

Toiseuttamiseen kuuluu se, että eroja korostetaan. Emmanuel Levinas tuo esille sen, että kun minä kohtaa toisen, niin erilaisuus korostuu.<sup>206</sup> Jeesuksen hiljaisuus ja myöhemmin vastaukset korostivat hänen ja naisen välistä suurta välimatkaa. Hän ja nainen olivat ”minä” ja ”toinen”. Maijastiina Kahlos puolestaan sanoo, että toiseuttaminen estää näkemästä toisen

---

<sup>202</sup> Mattila 2002, 117.

<sup>203</sup> Matteus 8:13

<sup>204</sup> Matteus 9:29

<sup>205</sup> Theissen 1982, 137.

<sup>206</sup> Levinas 1987, 83.

samankaltaisia piirteitä.<sup>207</sup> Jeesus näki naisen kohtaamisen alussa hyvin vahvasti toisena, eikä nähnyt mahdollisia yhtäläisyyksiä tai samanlaisia piirteitä.

#### 4.4.3. Naisen ja Jeesuksen välinen keskustelu

Matteus on laajentanut Markuksen keskustelua ja tehnyt lisäyksillään siitä dramaattisemman, mutta osin myös epäselvemmän. Esimerkiksi Jeesuksen vastauksessa jakeessa 16 jää hieman epäselväksi kenelle vastaus on suunnattu, naiselle vai opetuslapsille.<sup>208</sup> Kertomuksen ja erityisesti keskustelun pidentäminen tuo sille lisäpainoa.

Davies ja Allison, sekä myös Alonso jakavat Matteuksen keskusteluosan neljään osaan. Jokaisessa osassa on Jeesukselle osoitettu pyyntö ja Jeesuksen reaktio pyyntöön. Nämä osat ovat: 1. naisen ensimmäinen pyyntö ja Jeesuksen hiljaisuus, 2. opetuslasten pyyntö ja Jeesuksen vastaus, 3. naisen toinen pyyntö ja Jeesuksen vastaus ja 4. naisen vastaus Jeesukselle ja Jeesuksen lopullinen vastaus. Sanon jokaisesta seuraavaksi vähän enemmän Davies ja Allisonin ja Alonson tutkimusten pohjalta.

##### *Naisen ensimmäinen pyyntö ja Jeesuksen hiljaisuus*

Tämä ensimmäinen osa on jakeissa 22 ja 23a. Siinä nainen puhuttelee Jeesusta huutamalla ja kutsumalla häntä Herraksi ja Daavidin Pojaksi. Alonso näkee, että naisen huudon alkuosa tulee Psalmeista.<sup>209</sup> ”Daavidin Poika” voi olla Matteukselle tyypillistä uskon tunnustamista tai viittaus Jeesukseen joko Messiaana tai parantajana. Joka tapauksessa on yllättävää, että ei-juutalainen käyttää näitä sanoja.<sup>210</sup> Jakessa 23a Jeesuksen reaktio oli hiljaisuus. Asikaisen mukaan Jeesuksen hiljaisuus on epäkohteliasta naista kohtaan ja ehkä jopa yritys hiljentää hänet.<sup>211</sup> Juutalaisten asenne kanaanilaisia kohtaan oli kielteinen, joten tämä ei ollut yllättävä suhtautuminen. Nainen oli kuitenkin valmis tulemaan tähän kohtaamiseen, hylkäämisenkin uhalla.<sup>212</sup>

Toiseuttamisen näkökulmasta tässä voi nähdä, että nainen oli uhkaava ”toinen”. Kuten Markuksenkin kertomuksessa, niin tässäkin kohtaavat kaksi alun perin toisilleen etäistä ”toista”. Jeesus näkee naisen uhkaavana. Nainen näkee Jeesuksen ideaalina, sellaisena, joka voi auttaa häntä.

---

<sup>207</sup> Kahlos 2011,4.

<sup>208</sup> Theissen 1982, 182.

<sup>209</sup> Alonso 2011, 248.

<sup>210</sup> Davies & Allison 1991, 548.

<sup>211</sup> Asikainen 2018b, 116.

<sup>212</sup> France 2007,593.

### *Opetuslasten pyyntö ja Jeesuksen vastaus*

Toinen osa on jakeissa 23b ja 24. Siinä opetuslapset pyytävät Jeesusta ”tekemään jotain”. Davies ja Allison esittävät tässä kysymyksen, mikä oli opetuslasten motiivi. Halusivatko opetuslapset, että Jeesus lähettää naisen pois, vai että hän kuulee naisen pyynnön ja parantaa tyttären? France on myös sitä mieltä, että opetuslapset olisivat aivan hyvin voineet itse lähettää naisen pois, mutta koska he kääntyivät Jeesuksen puoleen, heillä oli todennäköisesti ajatus, että Jeesus täyttäisi naisen pyynnön ja täten he pääsisivät naisesta eroon.<sup>213</sup> Jeesuksen vastaus kohdistui opetuslapsiin, mutta tarkoitus oli, että myös nainen kuulee sen. Asikainen kiinnittää huomion siihen, että koska Matteus jättää Markuksen pehmentävät sanat siitä, että lasten tulee saada ensin syödä, niin Matteuksessa Jeesuksen vastaus on jyrkempi ja epäkohteliaampi.<sup>214</sup>

Jeesuksen vastaus mukailee hänen opetuslapsilleen aikaisemmin antamiaan ohjeita olla menemättä vierasheimoisten keskuuteen. Opetuslasten tuli mennä vain Israelin kansan eksyneiden lampaiden luo.<sup>215</sup> Jeesus oli tullut omaa kansaansa, juutalaisia varten. Hän kielsi apunsa naiselta, koska nainen oli ei-juutalainen.<sup>216</sup> Vastauksessaan Jeesus sanoo:

”Ei minua ole lähetetty muita kuin Israelin kansan kadonneita lampaita varten.”

(Matt. 15:24)

Tässä Jeesus käyttää samoja sanoja, kuin aikaisemmin luvussa kymmenen, lähettäessään opetuslapset matkaan. Silloin hänen ohjeensa olivat:

”Älkää menkö vierasheimoisten keskuuteen älkääkään mihinkään Samarian kaupunkiin.

Sen sijaan menkää Israelin kansan eksyneiden lampaiden luo.” (Matt. 10:5–6)

Toiseuden näkökulmasta Jeesus korostaa eroja näillä sanoillaan. Hän tekee selväksi, kuka hän on, ja kuka nainen on suhteessa häneen. Se, että Jeesus ei puhu suoraan naiselle, vaan kohdistaa sanansa opetuslapsille lisää vastakkainasettelua. Jeesus ja opetuslapset ovat juutalaisia ja nainen ei ole. Jeesuksen vastauksessa esiintyvä ”muita” tarkoittaa ”toisia”, niitä, joita ”me” emme ole.

Tässä Jeesuksen vastauksessa näkyy myös toiseuttamiseen liittyvä valta ja tarve kontrolloida toista. Vastaus osoittaa naiselle, että hänellä ei ole oikeutta pyytää apua. Vastaus on osoitettu opetuslapsille ja se osoittaa myös heille, että heidän ei tulisi pyytää Jeesusta kuulemaan naisen pyyntöä. Päivi Kuosmanen kirjoitti toiseuttamiseen liittyvästä vallasta,

---

<sup>213</sup> France 2007, 593.

<sup>214</sup> Asikainen 2018b, 116–117.

<sup>215</sup> Matteus 10:5–6.

<sup>216</sup> Guelich 1989, 384–386.

koetusta uhasta ja tarpeesta kontrolloida toista.<sup>217</sup> Tässä voi nähdä, että Jeesukselle nainen oli uhka ja siksi hänellä oli tarve kontrolloida tilanne. Vieras, ei-juutalainen nainen oli uhka ja hänen lähestymisensä ei kuulunut suunnitelmiin. Jeesuksen vastaus osoitti, että hänellä oli valtaa naisen suhteen. Hän voi olla täyttämättä naisen pyyntöä. Nainen on ”toinen”, ja Jeesus tunsi tarvetta kontrolloida tilannetta omien ajatustensa mukaisesti.

#### *Naisen toinen pyyntö ja Jeesuksen vastaus*

Keskustelun kolmas osa on jakeissa 25 ja 26. Nainen esittää pyyntönsä uudestaan. Hän tulee Jeesuksen luokse ja heittäytymällä hänen jalkoihinsa osoittaa kunnioitusta. Matteuksella προσκυνέω-verbi esiintyy kolmetoista kertaa ja se liittyy Jeesukseen. Alonso pitäytyy tässä kertomuksessa sanan merkitykseen, ”osoittaa kunnioitusta tai heittäytyä toisen jalkojen juureen.”<sup>218</sup> Myös se, että nainen kutsuu Jeesusta Herraksi, on kunnioituksen osoitus. France tuo esille eriävän mielipiteen. Hänen mukaansa näillä eleillä ei välttämättä ollut uskonnollista merkitystä. Ne eivät todennäköisesti tarkoittaneet, että nainen olisi tunnustanut Jeesuksen jumaluuden.<sup>219</sup> Minä liityn Alonson ajatukseen, että nainen halusi osoittaa Jeesukselle kunnioitusta. Se sopii yhteen kokonaiskuvan kanssa. Naisella oli Jeesuksesta positiivinen kuva ja hän toivoi ja uskoi saavansa apua Jeesukselta.

Jakeessa 26 Jeesuksen vastaus kohdistuu ensimmäistä kertaa suoraan naiselle<sup>220</sup> ja sitä on vaikea tulkita muuten kuin loukkauksena. Koiraksi kutsuminen on loukkaavaa. Tästä oli jo enemmän Markuksen tekstin kohdalla luvussa 3. Ulrich Luz esittää eriävän mielipiteen koiran sanan käytöstä. Hän sanoo, että kyse oli koirista, joita pidettiin kotona ja joita myös ruokittiin. Jeesuksen tarkoitus oli tehdä ero lasten ja koirien välillä. Koirat eivät syöneet lasten ruokaa. Koirat ovat ei-juutalaisia ja lapset juutalaisia. Luzin mielestä Matteuksella Jeesuksen vastaus on nähtävä vertauskuvallisena.<sup>221</sup>

Markuksella Jeesus vastaa, että täytyy antaa lasten syödä ensin. Matteus jättää tämän vastausta pehmentävän lauseen pois. Davies ja Allison esittävät useita eri vaihtoehtoisia selityksiä sille miksi Matteus teki näin. He sanovat, että ehkä Matteus pelkäsi väärinymmärrystä. Esimerkiksi sellaista tulkintaa, että jos ei-juutalaiset tulevat ruokituksi, niin juutalaiset jäävät ilman. Mahdollisesti Matteus näki, että ajatus ensisijaisuudesta ei sopinut kertomukseen, koska siinä ei-juutalaiset saivat leipää samanaikaisesti. Markuksen

---

<sup>217</sup> Kuosmanen 2013, 72–73.

<sup>218</sup> Alonso 2011, 266–267.

<sup>219</sup> France 2007, 303 & 594.

<sup>220</sup> Tosin Alonso (2011, 268–269) esittää näkemyksen, että vastaus oli tarkoitettu myös opetuslapsille. Alonso perustelee tätä näkemystä sillä, että jakeesta 26, kuten myös jakeesta 24, puuttuu persoonapronomini. Tällöin Jeesuksen vastaus voi molemmissa tapauksissa olla osoitettu molemmille, sekä opetuslapsille, että naiselle.

<sup>221</sup> Luz 2001, 340–341.



näkökulma on ajallinen, onko jo aika ulottaa auttaminen ja evankeliumi ei-juutalaisille?

Matteuksen näkökulma on, tuleeko Jeesuksen ylipäätään auttaa ei-juutalaisia.<sup>222</sup>

#### *Naisen vastaus ja Jeesuksen lopullinen vastaus*

Keskustelun neljäs osa koostuu naisen vastauksesta ja Jeesuksen lopullisesta vastauksesta. Jae 27 on naisen rohkea vastaus Jeesuksen esittämään loukkaukseen. Nainen on myöntyväisempi kuin Markuksella. Hän aloittaa vastauksensa sanalla ”kyllä” osoittaen, että hän ei vastusta Jeesusta. Hän vastaa Jeesuksen vertaukseen vertauksella ja viittaa siihen, että koirat saavat muruset kuin sattumalta, kun ne putoavat maahan. Koirilla ei varsinaisesti ole oikeutta murusiin. Näin Matteuksella nainen on myönteisempi ja nöyrempi kuin Markuksella. Nainen esittää, että myös koirilla on oikeus leipään, vaikka vain tähteisiin ja murusiin. Jos ei-juutalaisten on tyytyminen koiran osaan, niin heilläkin on kuitenkin osuutensa, johon heillä on oikeus.<sup>223</sup>

Alonso nostaa esille naisen käyttämät sanat κυρίων αὐτῶν. Hän antaa tässä κύριον sanalle merkityksen omistaja tai herra, pienellä ”h”:lla, erotuksena Herra sanasta, jolla nainen puhuttelee Jeesusta. Tässä herralla tarkoitetaan juutalaisia. Markus puhuu lapsista ja koirista, mutta Matteus herroista ja koirista. Matteus muuttaa lapset naisen vastauksessa herroiksi, joiden pöydältä koirat saavat murusia. Matteuksen herrat ovat etäämpänä koirista, kuin Markuksen lapset. Koirat myös saavat murusia ikään kuin sattumalta naisen vastauksessa.<sup>224</sup>

Alonso myös tulkitsee, että Jeesukseen teki vaikutuksen nimenomaan se, että nainen alistui herrojen suhteen koiraksi. Vaikka nainen oli aikaisemmissa puheenvuoroissaan tunnustanut Jeesuksen herraksi, niin vasta tämä, herrojen alle alistuminen oli ratkaisevaa ja johti siihen, että Jeesus muutti mielensä ja paransi tyttären.<sup>225</sup> Toiseuttamisen näkökulmasta katsottuna Matteus korostaa eroavuuksia. Asettamalla naisen vastakohtaksi herrat välimatka pitenee ja toiseus korostuu.

Jeesuksen vastaus on kaikilla aikaisemmilla kerroilla alkanut ὁ δὲ ἀποκριθεὶς, ”mutta hän vastasi”, nyt jakeessa 28 Jeesuksen vastaus on erilainen ja alkaa τότε ἀποκριθεὶς, eli sitten hän vastasi.<sup>226</sup> Tällä Matteus haluaa korostaa muutosta Jeesuksen suhtautumisessa. Jeesuksen kolme ensimmäistä reaktiota ovat kielteisiä. Tämä lisää dramaattisuutta, kun neljännellä kerralla hän vastaakin myönteisesti.

---

<sup>222</sup> Davies & Allison 1991, 553.

<sup>223</sup> France 2007, 595.

<sup>224</sup> Alonso 2011, 272–273.

<sup>225</sup> Alonso 2011, 275.

<sup>226</sup> Davies & Allison 1991, 541.

Matteus korostaa Jeesuksen vastauksessa naisen uskoa. ὁ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, eli, nainen, suuri on sinun uskosi. Alonso nostaa esille Matteuksen evankeliumissa esiintyvän jaon vähäisen uskon ja suuren uskon välillä. Vähäistä uskoa esiintyy opetuslapsilla, esim. Pietarilla (Matteus 14:31). Suuri usko taas esiintyy ei-juutalaisilla, kuten sadanpäälliköllä (Matteus 8:10). Matteus käyttää tätä vertailua tehokeinona korostaen uskon merkitystä. Tämä on Matteukselle tyypillistä ja uskon mainitseminen tässä kohtaa on Alonson mukaan mitä todennäköisimmin Matteuksen redaktiota.<sup>227</sup>

Luz tuo esille ajatuksen, että kertomuksen tulkinta historian kuluessa on muuttunut. Ennen reformaatiota naisen käyttäytymisessä ja puheenvuoroissa korostettiin hänen nöyryyttään. Hän ei kieltänyt olevansa koira, kun Jeesus häntä niin nimitti. Hän osoitti nöyryyttä. Reformaation jälkeen, erityisesti Luther on korostanut naisen uskoa. Se, että nainen jaksoi uskoa, että Jeesuksen kieltoon, hänen ei- sanaansa voi kuitenkin sisältyä myöntävä vastaus. Tämä usko oli se, mikä sai Jeesuksen muuttamaan mielensä.<sup>228</sup>

Keskustelun sisällöstä näkee, että Matteuksen versio on juutalaisempi kuin Markuksen. Matteuksessa Jeesus sanoo, että hänet on lähetetty vain Israelin kadonneita lampaita varten. Tämä on selkeästi sanottu. Markus puhuu vain lapsista, jonka voi ymmärtää tarkoittamaan juutalaisia, mutta viittaus ei ole niin selvä.<sup>229</sup> Naisen vastuksessa hän puhuu herroista tai isännistä, joiden voidaan nähdä tarkoittavan juutalaisia. Juutalaiset ovat etusijalla leivän saamisen suhteen ja nainen, joka edustaa ei-juutalaisia saavat murusia alistumalla herrojen alle. He saavat murusia sattumalta. Ratkaisevaa on usko.

Jeesuksen vastauksessa näkyy muutos. Jeesuksen jyrkkä asenne muuttuu. Samalla voimme ajatella, että Jeesuksen näkemys naisen toiseudesta muuttuu. Hän näkee naisessa piirteitä, jotka kuuluvat juutalaisuuteen. Talvikki Mattila nostaa omassa tutkimuksessaan esille Jumalan valtakunnan. Nainen sai pääsyn valtakuntaan. Siellä eivät enää päkeneet valta-asetelmat eivätkä erot. Valtakuntaan pääsyyn riitti usko.<sup>230</sup> Jeesus näkee naisen uskon ja kutsuu sitä suureksi. Tätä samaa uskoa hän on odottanut ja kaivannut opetuslapsiltaan, mutta heidän uskonsa on Matteuksen kertoman mukaan jäänyt pieneksi. Näin naisen ”toiseus” muuttuu ja hänestä tuleekin samanlainen, oikeastaan parempi.

---

<sup>227</sup> Alonso 2011, 274.

<sup>228</sup> Luz 2001, 337–338.

<sup>229</sup> Davies & Allison 1991, 542.

<sup>230</sup> Mattila 2002, 113 & 117.

#### 4.4.4. Tiivistetysti toiseudesta Matteuksen kertomuksessa

Kootusti voi sanoa, että Matteus korostaa kertomuksessa esiintyviä vastakohtia. Hän lisää tapahtumapaikkaan Sidonin luoden täten Tyros-Sidon parin, joka on tuttu jo Vanhasta testamentista. Se liitetään pahuuteen ja epäpuhtauteen, mutta siitä löytyy myös ajatus toivosta. Alueelta on tultu kuulemaan Jeesusta, alueen ihmisillä on toivoa ja ehkä mahdollisuus tulla osalliseksi valtakunnasta.

Naisesta Matteus tekee kanaanilaisen, mikä tuo miellelyhtymän historiasta, viholliskansasta. Näin Matteus kärjistää Jeesuksen ja naisen välistä asetelmaa. Matteus korostaa naisen ei-juutalaisuutta, mutta myös hänen esittämänsä kunnioitusta Jeesusta kohtaan. Nainen on peräänantamaton ja järkkymätön uskossaan, että Jeesus auttaa häntä. Naiselle Jeesus on etäinen ”toinen”, ideaali, sellainen ”toinen”, joka voi auttaa häntä. Jeesuksen kohdalla Matteus taas korostaa hänen juutalaisuuttaan, sekä jyrkkää ja epäkohteliasta suhtautumista naiseen. Vastakohtien luominen kuuluu osana toiseuttamiseen.

Matteus on pidentänyt Jeesuksen ja naisen käymää keskustelua. Siinä korostuu entistä enemmän jo mainitut vastakkainasettelut. Toiseus näkyy siinä, kuinka nainen kuvataan, mitä hänestä kerrotaan. Hän on kanaanilainen, siis ei-juutalainen. Naisen pyynnöstä selviää, että hänellä on tytär, jota vaivaa paha henki. Tästä seuraa se, että nainenkin on epäpuhdas. Jeesuksen alku hiljaisuus ja vastaukset osoittavat naiselle, että hän on ei-toivottu ”toinen”.

Matteukselle keskeinen usko on tässä kertomuksessa ratkaiseva lopputuloksen kannalta. Naisen usko tekee Jeesukseen vaikutuksen ja hänen käsityksensä naisesta muuttuu. Jeesus näkee naisessa ominaisuuden, jota hän arvostaa suuresti. Nainen osoittaa uskoa ja kunnioittavaa suhtautumista Jeesukseen ja se lopulta saa aikaan muutoksen siinä, kuinka Jeesus näkee hänet ”toisena”. Matteuksella toteutuu Marja-Leena Hännisen ajatus, että toiseus ei ole pysyvää. Toiseus voi muuttua, roolit voivat vaihtua. ”Toisesta” voi tulla yksi ”meistä”.<sup>231</sup>

## 5. Kaksi artikkelia ja kaksi tulkintaa

Ulrich Luz pohtii historialliskriittisen raamatuntutkimuksen ja hermeneutiikan suhdetta toisiinsa kirjassaan *Studies in Matthew*. Hän näkee ongelmana sen, että historialliskriittinen eksegeesi vaikeuttaa tekstin sanoman kuulemistä nykypäivänä. Tähän ongelmaan hän esittää hermeneutiikan mukaan ottamista. Hän näkee tarpeellisena sen, että Raamatun tekstejä tulkitaan yhä uudelleen kuhunkin aikaan sopivalla tavalla. Tulkinnassa tulee ottaa huomioon

---

<sup>231</sup> Hänninen 2013, 20.

Raamatun ydinsanoma, historialliskriittisen tutkimuksen mukaiset löydöt, mutta siinä tulee olla myös vapaus tuoda Raamatun sanoma tähän päivään.<sup>232</sup>

Näihin Luzin ajatuksiin pohjautuen olen valinnut kaksi artikkelia, jotka tulkitsevat syyrofoinikialaisen naisen kertomusta. Näissä artikkeleissa kirjoittajat ovat käyttäneet hermeneuttista lähestymistapaa ja antaneet naisen kertomukselle omaan aikaansa ja tilanteeseensa puhuttelevan tulkinnan. Artikkelit ovat: Guardiola-Saenz (1997) *Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28*, Nelavala, Surekha (2006) *Smart Syrophoenician Woman: A Dalit Feminist Reading of Mark 7:24-31*. Esittelen artikkelien sisältöä lyhyesti sekä vertailen niissä nousseita ajatuksia ja tulkintoja toiseuden näkökulmasta.

### **5.1. Valloitetun maan nainen**

Guardiola-Saenz, Leticia (1997) *Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28*

Ensimmäisen artikkelin on kirjoittanut Leticia Guardiola-Saenz. Hän on kotoisin Meksikosta.

Akateemisessa tutkimuksessaan hän on kiinnostunut evankeliumien kontekstuaalisista lukutavoista, hermeneutiikasta, Jeesus-tutkimuksen kulttuurisista näkökulmista sekä feministisestä näkökulmasta Raamattuun. Vuodesta 2008 hän on opettanut Seattlen yliopistossa ja vuodesta 2015 ollut käytännöllisen teologian (Theology and Ministry) professorina sekä eksegetiikan (Christian Scriptures) apulaisprofessorina. Hän on kirjoittanut artikkeleita kulttuurinäkökulmasta, identiteetistä ja latino-perspektiivistä. Viimeisin kirjaprojekti, jossa hän oli mukana vuonna 2017 on Johanneksen ensimmäisen, toisen ja kolmannen kirjeen kommentaarin kirjoittaminen naisnäkökulmasta. Tämä on osa Wisdom Commentary sarjaa, jonka julkaisija on Liturgical Press.

Leticia Guardiola-Saenz käyttää artikkelissaan kulttuuritutkimuksen näkökulmaa. Kulttuuritutkimuksessa teksti ja lukija kohtaavat ja tekstistä muotoutuu lukijan, ajankohdan ja paikan mukaan tietty tulkinta. Ei ole olemassa objektiivisia tai ”oikeita” tulkintoja, vaan jokainen tulkinta syntyy lukijan tai lukijoiden sosiaalisessa, kulttuurisessa kontekstissa ja suhteessa lukijan omaan tilanteeseen.<sup>233</sup> Tässä mielessä teksti on tekstiä ilman rajoja, siitä löytyy yhä uusia, oikeita tulkintoja. Tämä on linjassa Ulrich Luzin esittämiin ajatuksiin tekstin hermeneuttisesta tulkinnasta nykypäivään.

---

<sup>232</sup> Nämä ajatukset on melko vapaasti otettu Luzin kirjan luvusta 13- Reflection on the Appropriate Interpretation of New Testament Texts, Luz 2005, 265–289.

<sup>233</sup> Rossenau 1992, 26.

Guardiola-Saenz nostaa esille käsitteet ”chosenness”, jonka kääntäisin suomeksi ”valittuna oleminen”, sekä ”Other”, eli Toinen, isolla kirjaimella. Hän näkee, että Raamatuntulkinnassa valittuna-olemisen teema on hallitseva. Israelin kansa on Jumalan valittu kansa. Tämä valittu kansa saapui luvattuun maahan ja sen alkuperäisasukkaat, eli kanaanilaiset, saivat väistyä. Guardiola-Saenz puhuu naisesta kanaanilaisena naisena, kuten myös Matteus Matteuksen evankeliumissa. Minä käytän tutkimuksessani naisesta nimitystä syyrofoinikialainen nainen, mutta tämän artikkelin yhteydessä pitäydyn Guardiola-Saenzin käyttämään kanaanilainen nainen termiin. Tämä alkuperäiskansa on se ”toinen”, jolle tulisi antaa ääni ja tila. Kanaanilaiset ovat kokeneet toiseuttamista. Juutalaiset, valittu kansa, on eksklusiivinen ja sulkee kaikki muut kansat, myös kanaanilaiset ulkopuolelleen. Jeesuksen ja kanaanilaisen naisen kohtaamisessa kohtaavat nämä kaksi kulttuuria, valitut ja syrjäytetyt toiset, juutalaiset ja kanaanilaiset. Artikkelissaan Guardiola-Saenz lähestyy Matteuksen tekstiä omasta kulttuuritaustastaan. Hän on Amerikan-meksikolainen nainen, joka samaistuu kanaanilaisen naisen asemaan. Tarkastellessaan kanaanilaista naista Guardiola-Saenz katsoo kauas Israelin kansan ja Raamatun kertomusten menneisyyteen. Hän näkee naisessa Kanaanin maan alkuperäisasukkaan jälkeläisen. Vanhassa testamentissa kerrotaan, kuinka Israelin kansa tuli luvattuun Kanaanin maahan ja kuinka he valloittivat sen. Kanaanilainen nainen edustaa tätä valloitetun maan kansalaista ja tässä kertomuksessa hän lähestyy Jeesusta protestinomaisesti ja vaatien saada takaisin jotain siitä, minkä Israelin kansa oli heiltä vienyt. Omassa historiassaan Guardiola-Saenz katsoo myös kauas menneisyyteen ja näkee Yhdysvalloille Meksikon sodassa menetettyjen alueiden<sup>234</sup> jättämän kaunan ja näin samankaltaisuuden hänen ja kanaanilaisen naisen kohtaloissa.<sup>235</sup> Lähtökohdaksi tulkinnalleen Guardiola-Saenz perustelee, että Jeesuksen ja naisen kohtaamispaikka ei ollut Tyroksen ja Sidonin seudulla, vaan nainen oli se, joka tuli sieltä Jeesuksen luokse. Miksi Guardiola-Saenz tulkitsee tapahtumapaikaksi Palestiinan, eikä Tyron ja Sidonin seutua? Jae 21 on tyypillisesti käännetty suomeksi näin:

”Lähdettyään sieltä Jeesus meni Tyroksen ja Sidonin seudulle.”<sup>236</sup>

Näin luettuna Jeesus lähtee pois Palestiinan alueelta Tyroksen ja Sidonin alueelle.

Omassa poikkeavassa tulkinnassaan Guardiola-Saenz viittaa Levineen (1988,137) tulkitessaan

---

<sup>234</sup> Meksiko menetti Meksikon ja Amerikan välisessä sodassa, jota käytiin vuosina 1846–1848 yli puolet alueestaan, mm. Kalifornian ja Teksasin alueet. Näin syntyi myös uusi etninen ryhmä, amerikan-meksikolaiset. (Richard Griswold Del Castillo, 1998, *Manifest Destiny; The Mexican-American War and the Treaty of Guadalupe Hidalgo*, 5 Sw. J.L.&Trade Am. 31, heinonline.org)

<sup>235</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 69.

<sup>236</sup> Matteus 15:21, Kirkkoraamattu 1992. Myös vuoden 1938 käännös lukee samalla tavoin, sekä monet englanninkieliset käännökset.

kreikankielisen tekstin sanan εἰς tarkoittamaan ”siirtymistä jonkin lähelle”. Liljeqvistiltä löytyy useita merkityksiä tälle sanalle. Yksi merkitys on ”siirtyä johonkin”, tai vaihtoehtoisesti ”siirtyä jonkin lähelle”. Bauerin sanakirjassa εἰς sanan kohdalla sanotaan, että sitä käytetään liikkumista ilmentävien verbien jälkeen, tai sellaisten verbien jälkeen, jotka sisältävät ajatuksen liikkeestä joltain paikkaa kohti. Sana viittaa paikkaan, johon mennään tai jota kohti mennään. Sekä Markuksen, että Matteuksen teksteissä εἰς tulee tällaisten verbien jälkeen. Markuksella εἰς tulee ἀπῆλθεν (meni) jälkeen ja Matteuksella ἀνεχώρησεν (vetäytyi) jälkeen.<sup>237</sup> Liddell & Scottin sanakirjassa εἰς sanasta sanotaan, että sen vanhin ja yleisin käyttö on suhteessa paikkaan ja kuten Bauerillakin niin sitä käytetään liikettä ilmaisevien verbien kanssa.<sup>238</sup> Bauerilla ja Liljeqvistillä löytyy nämä kaksi käännöstä, johonkin tai joltain kohden. Liddell & Scott sanoo, että se tarkoittaa ”sisälle” (englanniksi into) tai lyhyemmin ”johonkin suuntaan” (to). Eli molemmat tulkinnat ovat mahdollisia. Tavallisimmin on käytetty tulkintaa ”siirtyä johonkin”. Guardiola -Saenz valitsee lukutavakseen ”siirtymistä jonkin lähelle” ja näin Jeesus on edelleen Galileassa ja menossa Tyronin ja Sidonin alueen suuntaan. Guardiola-Saenz perustelee, että tämä tulkinta sopii paremmin Jeesuksen aikaisemmille toimintatavoille. Hän on aikaisemmin ohjeistanut opetuslapsiaan olemaan menemättä vierasheimoisten keskuuteen. (Mt. 10:5)<sup>239</sup> Guardiola-Saenzin tulkinnan mukaan Jeesus on siis edelleen Palestiinassa ja nainen on vieraalla maalla, poissa omalta alueeltaan. Guardiola-Saenz haluaa tulkita tekstin naisen kannalta. Nainen edustaa toiseutta, jolla ei ole ääntä, jota on poljettu ja vaiennettu. Hän näkee, että tämän tarinan uudelleen lukemisen kautta naisen kulttuuri ja identiteetti saavat äänen ja oikeutuksen. Matteuksen tekstissä korostuu Israelin kansan paremmuus suhteessa toiseen kansaan, kanaanilaisiin. Jeesuksen sanat naiselle tuovat selkeästi esille sen, että Israelin kansa tulee ensin, sitten vasta muut. Naisen asema on sorretun asema, ei tasavertaisen toisen.<sup>240</sup>

Nainen haastaa Jeesuksen. Hänen tulonsa ja pyyntönsä on protesti ja oikeuden vaatimus. Jeesuksen vastaus on kielteinen ja epäkohtelias ja perustuu ajatukseen israelilaisten ensisijaisuudesta, valitun kansan oikeuksista. ”Chosenness”, valittuna ja etuoikeutettuna oleminen, on etusijalla, eikä naisella ole Jeesuksen mielestä oikeutta tulla tähän yhteyteen. Nainen ei kuulu joukkoon. Hän on ulkopuolinen, valloitettu. Nainen kuitenkin vaatii tulla nähdyksi, hän on se toinen, joka samalla tuo myös esille Jeesuksen toiseuden. Vallanpitäjä,

<sup>237</sup> Bauer 1952, 227.

<sup>238</sup> Liddell & Scott 1968, 491.

<sup>239</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 74.

<sup>240</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 70.

joka pitää omistamansa vain itsellään ei ole inhimillinen. Hän on myös toinen, hän on valloitetulle se toinen. Jeesus näkee oman toiseutensa ja vasta kun nainen saa oikeuden leipään, toteutuvat Jeesuksen julistama valtakunta ja oikeudenmukaisuus.<sup>241</sup>

Guardiola-Saenz näkee tämän tekstin pohjalta, tulkittuna omaan aikaansa, että Amerikan-meksikolaiset ovat valloitettu kansa, jolla on oikeus ylittää raja, etsiä työtä ja parempaa elämää, vaikka ilman viranomaisten lupaa. Hän näkee yhtäläisyyden kanaanilaisten, Kanaanin maan alkuperäisasukkaiden, ja oman etnisen ryhmänsä välillä. Matteuksen kertomus kanaanilaisen naisen rohkeudesta tulla vaatimaan omia oikeuksiaan on rohkaisuna Amerikan-meksikolaisille omassa alistetussa tilanteessaan.<sup>242</sup>

Artikkeli on mielenkiintoinen sikäli, että siinä on löydetty poikkeava näkökulma tähän kertomukseen. Siinä ei oikeastaan ole kysymys naisesta, eikä Jeesuksesta, vaan pitkään jatkuneesta epäoikeudenmukaisuudesta. Valloittajat katsovat olevansa valittuja (chosenness) ja erityisasemansa perusteella he voivat jatkaa alistamista. Valloittajat ovat toiseuttaneet maan alkuperäiskansan ja käyttävät valtaa, joka usein liittyy toiseuttamiseen. Alkuperäiskansa oli juutalaisille uhka ja vallankäyttäminen toi turvallisuutta valloittajille.

Valloitetun näkökulmasta pitkään jatkunut alistettuna oleminen herätti suuttumusta ja lopulta johti toimintaan. Guardiola-Saenz hakee oikeutusta Amerikan meksikolaisten kapinallisiin ja laittomiinkin tapoihin toimia tämän kanaanilaisen naisen esimerkistä. Hän tulkitsee kertomuksen oman etnisen kansansa näkökulmasta samaistuen kanaanilaisten kohtaloon. Hän näkee naisen toisena, mutta myös Jeesuksen toisena. Nainen näkee oman toiseutensa, jonka juutalaiset ovat hänelle määritelleet, mutta nainen myös haastaa Jeesusta näkemään toiseuden, joka juutalaisilla on kanaanilaisten silmissä. Vasta kun näemme oman toiseutemme, voimme nähdä toisen inhimillisenä toisena.

Guardiola-Saenz tuo myös esille vapautuksen näkökulman. Hän näkee, että koska kertomusta on luettu valittujen näkökulmasta, ovat syrjäytetyt jääneet vähemmistön alistettuun asemaan ja hän haluaa lukea kertomuksen syrjäytetyn naisen ja syrjäytetyn kansan näkökulmasta, näin tuoden heille vapautuksen.<sup>243</sup>

Tässä artikkelissa voi nähdä aineksia ja vaikutteita vapautuksen teologiasta. Vapautuksen teologia on lähtöisin Etelä-Amerikasta, ja sen keskeisenä ajatuksena on siellä elävien köyhien puolustaminen. Tähän kontekstiin Guardiola-Saenzin tulkinta tästä kertomuksesta sopii erinomaisesti. Hänen näkökulmansa on kulttuurin näkökulma ja hän tuo

---

<sup>241</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 78-79.

<sup>242</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 79.

<sup>243</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 71-72.

esille tässä kertomuksessa vapautuksen sanoman. Kertomuksessa kaksi kulttuuria kohtaa toisensa. Valloittajan ja vallanpitäjän kulttuuri kohtaa syrjäytettyjen ja vaiennettujen kulttuurin. Kun syrjäytetty ja vaiennettu saa äänen, niin kertomuksesta tulee vapautuksen kertomus.<sup>244</sup>

Guardiola-Saenz samaistuu kanaanilaiseen naiseen. Hän antaa omalle syrjäytetylle ryhmälleen naisen rohkeuden ja peräänantamattomuuden vaatia itselleen sitä minkä näkee heille kuuluvaksi. Guardiola-Saenzin näkemys toisesta osapuolesta, joka artikkelissa on amerikkalaiset ja Raamatunkertomuksessa Jeesus, poikkeaa Raamatun kertomuksesta. Kanaanilainen nainen uskoi Jeesuksen auttavan. Guardiola-Saenz näkee, että täytyy auttaa itse itseään ja hän etsii siihen oikeutusta tästä kertomuksesta.

## 5.2. Intian dalit-nainen

Nelavala, Surekha (2006) *Smart Syrophoenician Woman: A Dalit Feminist Reading of Mark 7:24-31*

Toisen artikkelin on kirjoittanut teologian tohtori Surekha Nelavala. Kirjoittamissaan kirjoissa ja artikkeleissa aiheita, joita hän on käsitellyt ovat uskonto, kirkko ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus. Joulukuussa 2020 hän kirjoitti artikkelin *Intersectionality and underlying conditions: An Indian biblical response in the midst of a pandemic*. Hän toimii pappina, mutta on ollut myös dosenttina mm. Trinity Lutheran seminaarissa.

Nelavala on kotoisin Intiasta ja hän on dalit- nainen. Kastilaitos on kielletty Intiassa vuonna 1949, mutta siitä huolimatta Intiassa oli vuonna 2009 noin 200 miljoonaa dalittia, jotka edustavat niitä, joilla ei ole edes kastia ja ovat kaikkein heikoimmassa asemassa yhteiskunnassa. Heidän asemansa on hyljeksittynä oleminen ja marginaalissa eläminen. He eivät voi käyttää kylän kaivoja veden hakuun tai kulkea yleisillä pääteillä. Heiltä on kielletty pääsy temppelihin, puistoihin ja muihin yleisiin tiloihin. Dalittien osana on tehdä kaikkein likaisimmat työt.<sup>245</sup> Intian yhteiskunnassa ihmiset jakautuvat neljään eri kastiin: kaksi ylintä kastia ovat brahman, (tähän kuuluvat hindu papit, neuvonantajat sekä opettajat) ja kshatriya, (johon kuuluvat vallanpitäjät, armeijan johtohenkilöt ja suuret maanomistajat) kaksi alempaa kastia ovat vaishya, (tähän ryhmään kuuluvat kauppiat, liikemiehet ja maanviljelijät) ja shudra, (johon kuuluvat käsityöläiset, työläiset ja palvelijat.)<sup>246</sup> Kasteihin kuulutaan syntymän perusteella. Noin kuudesosa väestöstä ei kuulu mihinkään näistä neljästä kastista ja heitä on kutsuttu monilla eri nimillä, nyt viimeisimpänä dalit- nimellä. Tämä ryhmä on vastuussa

---

<sup>244</sup> Guardiola-Saenz, 1997, 73.

<sup>245</sup> Kumari, 2014, 9.

<sup>246</sup> Kumari, 2014, 1.



työtehtävistä, joiden katsotaan olevan epäpuhtaita, kuten eläinten tappaminen tai nahkatyöt. Kastilaitos myös mahdollistaa dalit-naisten raiskauksen kutsumalla heitä jumalan prostituoiduiksi.<sup>247</sup> Dalitit voivat myös kosketuksellaan saastuttaa ylempikastilaisia ja sen tähden heiltä evätään pääsy moniin paikkoihin, kuten kouluihin tai esimerkiksi yleisille kaivoille. Virallisesti dalittien syrjiminen kiellettiin samalla kun kastilaitos kokonaisuudessaan kiellettiin, Intian itsenäistyttyä vuonna 1949.<sup>248</sup>

Nelavalan näkökulma on kulttuuritutkimuksellinen, mutta hän käyttää myös omaelämäkerrallista metodia ja tätä kautta tuo tekstin omaan maailmaansa, intialaisen dalit-naisen maailmaan. Tässä toteutuu Luzin esittämä ajatus, että Raamatuntulkinnassa tulisi olla vapaus tuoda teksti tämän päivän maailmaan. Nelavala käyttää James Scottin termiä ”trickster”, joka voisi suomeksi olla huiputtaja tai petkuttaja, kuvaillessaan naisen suhtautumista Jeesukseen. James Scott on kirjoittanut vallan vastustamisesta mm. kirjassaan *Domination and the Arts of Resistance*. Scottin ajatus on, että monet alistetussa asemassa olevat tekevät vastarintaa pienin ja monesti huomaamattomin keinoin. Tässä kertomuksessa nainen vastustaa juutalaisten ylivaltaa ja hän ei hyväksy Jeesuksen kieltävää vastausta. Nelavala kuvailee dalit- naisen asemaa moninkertaiseksi syrjinnäksi. Dalit teologia ja vapautusliike lähtee dalittien kokemuksista, kärsimyksistä ja toiveista, ja se tuomitsee kastilaitoksen hierarkian ja sorron. Se ei ole kuitenkaan ottanut huomioon naisen alisteista asemaa intialaisessa yhteiskunnassa. Intiassa toimiva naisliike ei ole pystynyt ohittamaan kastilaitoksen vaikutuksia, täten se syrjii dalit- naisia. Dalit- naiset ovat siis kaksin verroin syrjittyjä ja moninkertaisten haasteiden edessä.<sup>249</sup> Nelavala lähtee artikkelissaan etsimään vapautusta dalit- naisille foinikialaisen naisen kertomuksesta.

Hän kertoo kaksi esimerkkiä omasta elämänpiiristään, joissa dalit-nainen joutuu kastinsa takia epäedulliseen asemaan. Ensimmäisessä esimerkissä hän kertoo omasta kokemuksestaan, kun hän halusi vuokrata perheelleen kodin, mutta vuokranantajan kuultua hänen olevan dalit, vuokraaminen ei onnistunut. Hän toteaa, että jos asialla olisi ollut hänen miehensä, vaikkakin myös dalit, vuokraaminen olisi todennäköisesti onnistunut. Tässä näkyy Nelavalan mainitsema moninkertainen syrjintä. Hän on syrjityn asemassa koska hän on dalitti, mutta myös koska hän on nainen. Vuokranantaja näki hänet ”toisena”, eli sellaisena, mitä hän itse ei ole, dalittina, joka on kastittomuutensa takia epäpuhdas, sekä naisena, joka on alempiarvoinen kuin mies.

---

<sup>247</sup> Kumari, 2014, 10.

<sup>248</sup> Britannica, caste, dalit

<sup>249</sup> Nelavala 2006, 65.

Toisessa kertomuksessa hän kertoo naapuristaan, joka on leskeksi jäänyt dalit nainen, jolla on nuori tytär. Naisen työnantaja yrittää seksuaalisesti käyttää hyväksi naisen tyttäreltä. Tässä tapauksessa nainen pystyy hoitamaan tilanteen oveluudella ja saa tilanteen käännettyä niin, että hyväksikäyttöä ei tapahdu.<sup>250</sup>

Molemmissa esimerkeissä dalit-nainen nähtiin toisena ja heihin nähden käytettiin valtaa. Se, että toinen asetetaan ryhmään ”toinen” merkitsi sitä, että tämä ”toinen” on huonompi, alempiarvoisempi ja hänen suhteensa voi käyttää valtaa. Outi Lehtipuu ja Maijastiina Kahlos puhuvat siitä, kuinka toiseuttamisessa toinen nähdään huonompana. Tämän artikkelin esimerkeissä oli selvästi kyse tällaisesta toiseuttamisesta. Vallankäyttö saattaa johtua siitä, että ”toinen” koetaan uhkana, mutta tässä tapauksessa ei mielestäni ole kyse siitä.

Puhuessaan Markuksen evankeliumin naisesta Nelavala käyttää nimitystä Syyrian foinikialainen. Hän vertaa dalit- naista ja Syyrian foinikialaista naista toisiinsa todeten, että dalit on epäpuhtas kastinsa ja syntymänsä kautta. Syyrian foinikialainen nainen on epäpuhtas, koska hän ei ole juutalainen ja todennäköisesti myös siksi, että hänen tyttäreltään vaivaa saastainen henki. Hänen kertomassaan omakohtaisessa tarinassa hän ei saanut haluamaansa, eli vuokrattua heille kotia, mutta foinikialainen nainen sai haluamansa. Syyrofoinikialainen nainen osasi olla ovela. Hän oli myötäilevinään Jeesuksen kieltoa, mutta todellisuudessa hän ei hyväksynyt sitä, vaan sanoessaan kyllä, hän sanoikin ei. Nelavalan mukaan nainen sai tahtonsa läpi, koska Jeesus, joka edusti sortajia, oli valmis muuttamaan mieltään. Jeesus oli valmis sovintoon.<sup>251</sup>

Artikkelissaan Nelavala ottaa sen näkökannan, että Jeesus ylitti rajan menemällä ei-juutalaiselle alueelle. Jeesus asettui ulkopuolisen asemaan. Menemällä ei-juutalaiselle alueelle Jeesus oli valmis asettumaan ”toisen” asemaan. Koska hän kuului siellä vähemmistöön ja oli ulkopuolinen, hän oli Sidonin ja Tyroksen asukkaille ”toinen”. Vaikka tekstissä nainen kuvataan ulkopuolisena, niin todellisuudessa tässä tilanteessa ulkopuolinen on Jeesus. Tässä on kyseessä vapaaehtoinen toiseus. Jeesus valitsee tämän ”toiseuden” itselleen. Tämä puhuttelee Nelavalaa erityisesti, koska hän näkee, että tällä teolla Jeesus haluaa osoittaa ei-juutalaisten olevan hänen veljiään ja sisariaan. Se, että Jeesus paransi naisen tyttären, merkitsee, että Jumalan rakkaus kuuluu kaikille. Nelavala pitää Jeesuksessa tapahtunutta muutosta merkittävänä. Usein tässä kertomuksessa nainen nostetaan keskiöön,

---

<sup>250</sup> Nelavala 2006, 66.

<sup>251</sup> Nelavala, 2006, 66 & 68.

hänen rohkeutensa ja uskonsa, mutta Nelavala näkee, että ellei Jeesus olisi ollut valmis muuttamaan näkemystään juutalaisten ensisijaisuudesta, ja avartanut valinnan sisältämään ei-juutalaiset, niin tällä kertomuksella ei olisi sitä merkitystä mikä sillä nyt on.

### **5.3. Toiseuden näkökulma artikkeleissa**

Guardiola-Saenz nostaa esille kanaanilaiset ja juutalaiset vastaparina omassa artikkelissaan. Hän näkee, että juutalaiset toiseuttavat valloittamaansa kansaa, jonka he kokevat uhkana. Guardiola-Saenz tuo naisen esille sankarina, joka nousee vastustamaan tätä vallankäyttöä. Hän esittää, että Amerikan-meksikolaiset ovat samanlaisessa toiseutetussa asemassa. Hänen ajatuksensa on, että toiseuttamiseen ei tarvitse alistua, koska se ei ole oikein.

Nelavala samaistaa oman asemansa dalittina ja naisena syyrofoinikialaisen naisen asemaan. He ovat molemmat epäpuhtaita ja siksi ”toisia”. Heitä toiseutetaan ja pidetään huonompina. Nelavala näkee Jeesuksen positiivisessa valossa, positiivisena ”toisena”, joka voi muuttua ja auttaa. Nelavala korostaa sitä, että Jeesus meni vapaaehtoisesti vieraalle alueelle ja asettui ”toisen” asemaan. Marja-Leena Hänninen puhuu tällaisesta toiseuksien muuttumisesta, tai siitä että ”minä” ja ”toinen” voivat vaihtaa paikkaa.<sup>252</sup> Nelavala näkee Jeesuksen tekevän näin. Jeesus ottaa itselleen ”toisen” aseman.

On mielenkiintoista kuinka eri tavalla naiset tulkitsevat samaa kertomusta. Guardiola-Saenz nostaa kertomuksen naisen esimerkiksi ja rohkaisuksi valloitetulle kansalle. Hän haastaa Jeesuksen näkemään oman toiseutensa. Nelavala samaistuu myös naiseen, mutta hän näkee toivon ja avun Jeesuksessa. Jeesus voi muuttaa tilanteen ja auttaa. Jeesus on toimija, kun Guardiola-Saenzilla nainen on toimija. Molemmat tuovat esille oman toiseutensa ja toiseutettuna olemisen haasteen. He myös näkevät Jeesuksen toisena. Guardiola-Saenz haastaa Jeesuksen näkemään oman toiseutensa ja Nelavala näkee, että Jeesus ottaa itselleen tämän toisen aseman.

## **6. Johtopäätökset**

### **6.1. Toiseus Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa**

Kertomuksen tapahtumapaikka tuo esille toiseuden teeman molemmissa evankeliumeissa. Kertomus sijoittuu Tyroksen ja Sidonin alueelle ja siitä nousee toiseuttamiselle tyypillisiä

---

<sup>252</sup> Hänninen 2013, 20.

vastapareja: juutalainen vs. ei-juutalainen ja puhdas vs. saastainen. Lisäksi Matteuksella, joka sanoo naisen olevan kanaanilainen, toiseuttamiseen tulee mukaan uhka ja korostettu erilaisuus sen tähden, että kanaanilaiset olivat aikanaan valloitettu viholliskansa. Toiseuteen liittyvä mahdollisuus muutokseen sisältyy myös Tyrokseen ja Sidoniin sikäli, että evankeliumeista löytyy paikkoihin liittyviä positiivisia kohtia. Näistä kohdista voi jo ennalta nähdä, että evankeliumi kuuluu kaikille, ei vain juutalaisille. Markuksen evankeliumissa kertomus on käännekohta, jonka jälkeen Jeesuksen toiminta ulottuu myös ei-juutalaisiin. Matteuksella kertomus tukee evankeliumille keskeistä lähetysajatusta. Ei-juutalaiset muuttuvat ”toisista” yhdeksi ”meistä”.

Toiseus tulee esille kertomuksen henkilöissä, naisessa ja Jeesuksessa. Nainen kuvataan molemmissa evankeliumeissa vastaparina Jeesukselle. Naisessa tuodaan esille sukupuolen lisäksi se, että hän on saastainen eri uskonnollisen taustansa johdosta, sekä sen takia, että hänellä on saastaisen hengen vaivaama tytär. Naisen sosiaalisesta taustasta löytyy erilaisia teorioita. Hänen voidaan nähdä olevan rikas kreikkalainen leski tai köyhä prostituoitu. Toiseuden kannalta sosiaalinen tausta ei ole kovinkaan merkittävä. Merkittävää on se, että hän on ei-juutalainen ja kaikki mikä tulee sen mukana. Nainen näki Jeesuksen positiivisena ”toisena”.

Jeesus kuvataan kertomuksissa ”meihin”, eli juutalaisiin kuuluvana. Jeesus on mies, juutalainen ja puhdas. Jeesuksen suhtautuminen naiseen tuo esille toiseuttamisen näkökulmia. Jeesus koki naisen uhkana, kuten ”toinen” usein koetaan. Hänen maskuliinisuutensa edellytti naisen kontrolloimista, mikä on myös toiseuttamiselle tyypillistä. Jeesus myös toi esille toiseuteen liittyvän positiivisen mahdollisuuden muutokseen. Jeesus muutti suhtautumistansa naiseen.

Jeesuksen käyttäytyminen naista kohtaan herättää minussa kysymyksen: ”Miksi?” Miksi Jeesus oli epäkohtelias, eikä halunnut parantaa naisen tytärtä. Mielestäni tässä näkyy Jeesuksen Jumaluus ja Jumalan salattu olemus. Ehkäpä evankelistat halusivat myös pitää esillä tätä puolta Jeesuksesta. He eivät yrittäneet selittää pois Jeesuksen käyttäytymistä tai muuttaa sitä kohteliaammaksi. Jumalan tapa toimia ylittää ihmisten käsityskyvyn. Tässä kertomuksessa Jeesuksen tapa kohdata nainen säilyy osittain, minulle ainakin, mysteerinä. Sitä voi yrittää selittää, mutta todellisuus on se, että Jeesus on jumalallisesti ”toinen”.

Toiseus tulee esille myös kertomuksen dialogissa. Naisen tuoma tieto saastaisen hengen vallassa olevasta tyttärestä tuo lukijan tietoon vastaparin puhdas vs. saastainen. Naisen käyttämä kieli muuttaa naisen toiseutta. Hän käyttää sanoja, kuten Herra, Daavidin

Poika ja osaa vastata Jeesuksen vertauskuvalliseen vastaukseen vertauskuvalla. Naisen sanat lähentävät häntä Jeesukseen ja juutalaisuuteen. Ne tuovat muutosta tilanteeseen, jossa hän on se ”toinen”, joka ei kuulu joukkoon.

Jeesuksen sanat ovat luomassa raja-aitoja. Hän tuo esille juutalaisten ”lasten” ja ei-juutalaisten ”koirien” aseman eron. Toiseuttamiseen on tyypillistä nähdä toinen huonompana ja eläimeen vertaaminen on yksi toiseuttamisen keino. Jeesuksen viimeinen vastaus naiselle on positiivinen muutos. Toiseuttamisen ei tarvitse olla pysyvää ja muuttumatonta. ”Toisen” voi nähdä myös positiivisessa valossa, kuten Jeesus tässä teki.

## **6.2. Toiseus artikkeleissa**

Molemmissa artikkeleissa kirjoittajat samaistuvat kertomuksen naiseen. Guardiola-Saenz nostaa naisen esimerkiksi Amerikan-meksikolaisille heidän sorretussa asemassaan. Guardiola-Saenz näkee oman ihmisryhmänsä sorretun, toiseutetun aseman olevan samanlaisen kuin syyrofoinikialaisen naisen aseman. Nelavala myös samaistuu kertomuksen naiseen ja näkee, että dalit-naiset ovat samankaltaisessa toiseutetussa asemassa kuin kertomuksen nainen. Dalitit ovat epäpuhtaita, kuten kertomuksen nainen. He ovat myös sorrettuja sukupuolensa takia. Molemmat kirjoittajat kokivat toiseuttamista omissa tilanteissaan.

Ero näissä kahdessa tulkinnassa tulee siitä, että Guardiola-Saenz näkee naisen toimijana. Hän näkee, että kertomus oikeuttaa taistelemaan epäoikeutta ja vääränlaista vallankäyttöä vastaan. Nelavala puolestaan tuo esille Jeesuksen tuoman avun ja sen, että Jeesus oli valmis muutokseen ja näin tilanne muuttui naisen toiveiden mukaiseksi.

## **6.3. Hermeneuttisten tulkintojen vertailua**

Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa tämän kertomuksen keskiössä ovat vastaparit juutalainen vs. ei-juutalainen, sekä puhdas vs. saastainen. Nämä ovat toiseuttamisen sisältönä ja niiden perusteella toinen määriteltiin. Jeesus nosti keskeiseksi teemaksi kysymyksen: kuka saa leipää ja missä järjestyksessä. Kertomus käsitteli aihetta: kenelle evankeliumi kuuluu? Kuuluuko se ensin juutalaisille ja sitten ei-juutalaisille vai kuuluuko se vain juutalaisille. Juutalaiset olivat ”me” ja ei-juutalaiset se ”toinen”. Jeesus edusti juutalaisia ja nainen edusti ei-juutalaisia. Kertomuksessa tapahtuva lähentyminen ja ”toisen” näkeminen ovat tärkeä teema tässä kertomuksessa.

Kahdessa artikkelissa on nostettu esille nykypäivän vastapareja. Amerikan-meksikolaiset vs. amerikkalaiset ovat ensimmäisen artikkelin vastapari. Siinä on kyse valloitetut vs. valloittajat asetelmasta. Toisessa artikkelissa on Intian dalit vs. muut intialaiset

sekä mies vs. nainen. Tässä nousee esille puhdas vs. epäpuhdas vastakkainasettelu puhuttaessa daliteista ja muista intialaisista. Artikkelin kirjoittajat samaistuvat alistetun ja toiseutetun osaan. Keskeisenä teemana on epäoikeudenmukaisuus, johon lähdetään etsimään ratkaisua. Guardiola-Saenz näkee syyrofoinikialaisen naisen rohkeuden esikuvana ja oikeutuksena omien oikeuksien puolustamiselle ja pyrkimykselle päästä pois alistetusta asemasta. Nelavala näkee toivon Jeesuksessa ja hänen kyvyssään muuttua ja auttaa.

Antiikin ajan tulkinnoissa juutalaisuus, eli etnisyys, ja puhtaus olivat keskeinen kysymys. Kysymys siitä kenelle evankeliumi kuului, oli ajankohtainen ja tärkeä. Mies vs. nainen oli myös vastapari, joka kuului antiikin aikaan. Jeesus haastoi omalla toiminnallaan käsitystä miehen paremmuudesta. Vastaparien avulla toiseutettiin se ”toinen”. Moderneissa hermeneuttisissa tulkinnoissa kertomuksesta löydettiin yhtymäkohta nykyisyyteen seuraavista vastapareista: valloittaja vs. valloitettu, puhdas vs. epäpuhdas, sortaja vs. sorrettu sekä mies vs. nainen. Naisen rohkeus ja hänen edustamansa toivon näkökulma, sekä Jeesuksen valmius muuttaa käsitystään nousivat positiivisen toiseuden esimerkkeinä kertomuksesta sekä antiikin aikana, että moderneissa tulkinnoissa.

#### *Vielä yksi tulkinta*

Tähän loppuun laitan vielä yhden ajatuksen. Jeesuksen kielteistä suhtautumista on vaikea ymmärtää. Vaan niinhän se on. Jumalan ja ihmisen ajatukset eivät kulje yksiin. Voimme ymmärtää vain vähän. Aune Heikkilä kiteyttää näitä jäljelle jääviä kysymyksiä runossaan, *Jeesus ja kanaantilainen vaimo*, näin:

Mitä Jeesus miettiä mahtoi,  
kun apuaan viivytti näin?  
Mitä meille opettaa tahtoi?  
Sitä tovin miettimään jäin.  
Jos uskon suuruutta kysyy,  
se riitä ei laisinkaan!  
Vain armo on, joka pysyy  
ja siihen turvata saan.

Aune Heikkilä, *Suojaasi kätke*

# Liite 1





## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### Lähteet ja apuneuvot

- Liljeqvist, Matti (2007): *Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi*. Helsinki: Finn Lectura.
- Metzger, Bruce. (1989) *A Textual Commentary on The Greek New Testament*. Corrected ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Metzger Bruce M. (1994). *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: American Bible Society.
- Novum Testamentum Graece* (2012). Laatineet Eberhard & Erwin Nestle. Toim. Barbara & Kurt Aland ym. 28. painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Raamattu* (1992). Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.
- The Oxford Bible Commentary*. (2001). Toim. John Barton and John Muddiman. New York: Oxford University Press.
- Liddell, H. G. ja Scott, R., *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7th edition. (1975). Oxford: Clarendon Press.

### Kirjallisuus

- Alonso, Pablo (2011). *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7,24–30*. Biblical Tools and Studies. Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters.
- Asikainen, Susanna (2018) a. Women out of place: The Women Who Challenged Jesus. *Neotestamentica*. 52 (1), 179–193
- Asikainen, Susanna (2018) b. *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Leiden, Boston: Brill.
- Asikainen, Susanna (2019). Maskuliinisuudet synoptisissa evankeliumeissa. Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki (toim.) *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 17. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 133–150.
- Beville, Maria (2010). Introduction. *Otherness: Essays & Studies 1.1*. (ed. Maria Beville & Matthias Stephen) Aarhus, Denmark: Aarhus University, Centre for Studies in Otherness.  
<https://www.otherness.dk/journal/> (luettu 10.4.2021)
- Collins, Adela (2007). *Mark A Commentary*. Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Decker, Rodney J. (2014). *Mark 1–8. A Handbook on the Greek Text*. Waco, TX: Baylor University Press.



- Duling, Dennis C. (2005). Ethnicity, Ethnocentrism, and the Matthean Ethnos. *Biblical Theology Bulletin* 35. 125–143. (luettu 19.7.2021)
- France, R.T. (2007). *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Gould, Ezra P. (1996). *A critical and Exegetical commentary on The Gospel According to St. Mark*. Scotland: T&T Clark Ltd.
- Guardiola-Saenz (1997). Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21–28. *Semeia* 78. 69–81.
- Guelich, Robert A. (1989). *Mark 1- 8:26*. World Biblical Commentary. Dallas, TX: Word Books.
- Haapa, Esko (1975). *Markuksen evankeliumi*. Suomalainen Uuden Testamentin selitys. Joensuu: Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy.
- Haapa, Esko (1980.) *Matteuksen evankeliumi*. Suomalainen Uuden testamentin selitys. Toim. Rafael Gyllenberg, Aimo T. Nikolainen, Esko Haapa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino Oy.
- Hakola, Raimo (2017). Evankeliumit kertomuksina Uuden testamentin tutkimuksessa. Toim. Petri Luomanen, K. Virtanen & Niko Huttunen. *Sisäänkäyntejä Raamattuun: Tulkitsijan kirja*. Helsinki: Kirjapaja, 91–109.
- Halcomb, T. Michael W. (2013). Review of *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7: 24–30*. By Pablo Alonso. BTS 11. Leuven: Peeters, 2011. *Religious Studies Review*, 2013–03, Vol.39 (1), p.36-36. First published: 07 March 2013 [https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1111/rsr.12012\\_25](https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1111/rsr.12012_25) (luettu 14.6.2021)
- Hänninen, Marja-Leena (2013). Johdanto. Marja-Leena Hänninen (toim.) *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 137. 9–20.
- Kahlos, Maijastiina (2011). Introduction. *The Faces of the Other: Religious Rivalry in the Later Roman World*. Toim. M. Kahlos. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 1–15.
- Kahlos, Maijastiina (2011). The Shadow of the Shadow: Examining Fourth- and Fifth-Century Christian Depictions of Pagans. *The Faces of the Other. Religious Rivalry in the Later Roman World*. Toim. M. Kahlos. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 165–195.
- Korhonen, Tua (2013). Eläin kreikkalaisessa maailmassa. *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Toim. Marja-Leena Hänninen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 137. 23–49.

- Kuosmanen, Päivi (2013). Joku raja – Roomalaisten kertomukset hunneista. Marja-Leena Hänninen (toim.) *Vieras, outo, vihollinen. Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 137. 72–100.
- Kumari, Leela (2009). The Untouchable "Dalits" of India and their Spiritual Destiny. *Another World is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples*. Toim. Dwight Hopkins & Marjorie Lewis. New York, NY: Routledge. 9–30.
- Lehtipuu, Outi (2013). How to Expose a Deviant? Resurrection Belief and Boundary Creation in Early Christianity. *Others and the Construction of Early Christian Identities*. Toim. Raimo Hakola, Nina Nikki & Ulla Tervahauta. Helsinki and Jämsä: Publications of the Finnish Exegetical Society 106. 165–194.
- Levinas, Emmanuel (1987). *Time and the Other*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Love, Stuart L. (2010). *Jesus and Marginal Women: The Gospel of Matthew in Social-scientific Perspective*. Cambridge, UK: James Clarke & Co.
- Luomanen, Petri (2017). Kohti yhteisöllisyyden hermeneutiikkaa. Teltta uskonyhteisön metaforana. *Sisäänkäyntejä Raamattuun: tulkitsijan kirja*. Toim. Petri Luomanen, K. Virtanen & Niko Huttunen. Helsinki: Kirjapaja. 10–34.
- Luz, Ulrich (2001). *Matthew 8-20. A Commentary*. Hermeneia—A critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Luz, Ulrich (2005). *Studies in Matthew*. Translated by Rosemary Selle. Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Marcus, Joel (2000). *Mark 1:1–8:21: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Mattila, Talvikki (2002). Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective. *Publications of the Finnish Exegetical Society* 83. Helsinki: The Finnish Exegetical Society.
- Miller, Susan (2004). *Women in Mark's Gospel*. Journal for the Study of The New Testament. 259. London: T & T Clark International.
- Nikolainen, Aimo (1984). *Markuksen evankeliumi: kiireinen evankeliumi*. Avaa Uusi Testamenttisi 2. Jyväskylä: K. J. Gummerus Osakeyhtiön kirjapaino
- Nikolainen, Aimo (1983). *Matteuksen evankeliumi: Kuninkaan asialla*. Avaa Uusi Testamenttisi 2. Jyväskylä: K. J. Gummerus Osakeyhtiön kirjapaino.
- Nelavala, Surekha (2006). Smart Syrophoenician Woman: A Dalit Feminist Reading of Mark 7: 24–31. *Expository Times*. 2006–11. 118–2, 64–69.
- Nolland, John (2005). *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

- Peterson, Anders Klostergaard (2011). Othering in Paul: A Case Study of II Corinthians. M. Kahlos (ed.) *The Faces of the Other: Religious Rivalry in the Later Roman World*. Toim. M. Kahlos. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers. 19–50.
- Schweizer, Eduard (1989) a. Markuksen evankeliumi. *Uuden testamentin selitys: osa 2*. Helsinki: Kirjapaja.
- Schweizer, Eduard (1989) b. Matteuksen evankeliumi. *Uuden testamentin selitys: osa 2*. Helsinki: Kirjapaja.
- Syreeni, Kari (1995). *Uusi Testamentti ja hermeneutiikka: Tulkinnan fragmentteja*. Toim. Anne-Marit Enroth-Voitila. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 61. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Theissen, Gerd (1992). *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Translated by Linda Maloney. Edinburgh: T&T Clark.
- Theissen, Gerd (1983). *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by Francis McDonagh. Edinburgh: T&T Clark.
- Theissen, Gerd (2003). *The New Testament*. Translated by John Bowden. London: T&T Clark.

## Tiivistelmä

**Tiedekunta:** Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto

**Koulutusohjelma:** Teologian ja uskonnotutkimuksen maisteriohjelma

**Opintosuunta:** Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asiantuntijatyön opintosuunta

**Tekijä:** Ijäs, Anne Elina

**Työn nimi:** Herra, saavathan koiratkin murusia: Syyrofoinikialaisnaisen ja Jeesuksen kohtaaminen toiseuden näkökulmasta tarkasteltuna Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa

**Työn laji:** pro gradu- tutkielmat

**Kuukausi ja vuosi:** lokakuu 2021

**Sivumäärä :**66 ja 1 liite

**Avainsanat:** eksegetiikka, Jeesus, Markuksen evankeliumi, Matteuksen evankeliumi, syyrofoinikialainen nainen, toiseus, toiseuttaminen, Tyros ja Sidon

**Ohjaaja tai ohjaajat:** Petri Luomanen

**Säilytyspaikka:** Helsingin yliopiston kirjasto

**Muita tietoja:**

**Tiivistelmä:** Tässä tutkielmassa tarkastelen kertomusta, jossa kerrotaan syyrofoinikialaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamisesta. Tutkin kertomusta Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa, sekä kahdessa modernissa kertomuksen tulkinnassa. Otan tutkimukseeni punaiseksi langaksi toiseuden ja toiseuttamisen.

Tutkimuksen alussa esittelen aikaisempaa tutkimusta sekä toiseuden teoriaa. Keskeisiä termejä ovat toiseus ja toiseuttaminen. Tähän liittyy vastaparit, joita luodaan, kun määritellään ”minä” ja ”toinen”. Toiseuttamiseen liittyvät vastaparit, joita löysin antiikin aikaisesta tulkinnasta, olivat juutalaisuus vs. ei-juutalaisuus sekä puhtaus vs. epäpuhtaus.

Tarkastelin kertomusta kolmessa osassa, joita olivat paikka, henkilöt ja vuoropuhelu. Näissä kolmessa osassa käytin toiseutta metodina ja tarkastelin niissä esiintyvää toiseuttamista. Tyros ja Sidon toivat esille puhdas vs. epäpuhdas vastaparin. Nainen ja Jeesus kohtasivat ”toisina” ja löysin heidän kohtaamisessaan toiseuttamista. Jeesus kutsui naista koiraksi, mikä on yksi toiseuttamisen muoto. Nainen näki Jeesuksen positiivisena ”toisena” ja uskoi, että Jeesus voi kielteisestä vastauksesta huolimatta auttaa. Heidän käymänsä keskustelu ilmensi toiseuttamista, mutta myös mahdollisuuden muutokseen.

Tarkastelin kahta modernia tulkintaa kertomuksesta ja sieltä nousi esille toiseuttamiseen liittyviä vastapareja: puhdas vs. epäpuhdas, valloittaja vs. valloitettu sekä mies vs. nainen. Modernin tulkinnat saivat inspiraation naisesta, sekä Jeesuksesta, joka oli valmis muuttumaan.

Tulkinnoista löytyi samanlaisia vastapareja ja toiseuttamista. Ihmisten kohtaamisiin liittyy myös ”toisen” ja ”minän” määrittely ja se näkyi Jeesuksen ja naisen kohtaamisessa.